

Internationale
Katholische Zeitschrift
»Communio«

45. Jahrgang
2016

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES
FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern
erscheint zweimonatlich bei
Schwabenverlag AG, Ostfildern.

Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistent, Layout & Satz : Tobias Mayer,
Universität Wien, Institut für Systematische Theologie und Ethik, Schenkenstraße 8-10, A-1010
Wien. E-Mail: info@communio.de.

Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern

Herstellung: Appel & Klinger Druck und Medien GmbH, Schneckenlohe

Peer-Review: Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden von
Herausgebern, Schriftleitung und Redaktion kritisch geprüft.

www.communio.de

INHALT

JANUAR/FEBRUAR 2016: WIE IM HIMMEL, SO AUF ERDEN (*VATER UNSER II*), S. 1–88

MÄRZ/APRIL 2016: CHRISTENTUM IN DER STADT, S. 89–184

MAI/JUNI 2016: BARMHERZIGKEIT, S. 184–284

JULI/AUGUST 2016: EGO, S. 285–388

SEPTEMBER/OKTOBER 2016: LUTHER UND DIE FOLGEN, S. 389–512

NOVEMBER/DEZEMBER 2016: CHRISTUS UND DIE ZEIT, S. 513–619

ASSMANN, Jan: Mose gegen Hitler. Die Zehn Gebote als antifaschistisches Manifest – zu Thomas Manns Novelle «Das Gesetz»	260
BACKHAUS, Knut: «Damit der Tag euch nicht packt wie ein Dieb» – Zeit und Apokalypse	515
BENEDIKT XVI.: «Wo Barmherzigkeit ist, endet das Böse» – Fragen an den emeritierten Papst Benedikt XVI. über das Problem der Rechtfertigung durch den Glauben	206
BRAUN, Michael: Stadt ohne Gott? Martin Mosebachs literarische Metropolenbilder	138
CAGIN, Michel: Jacques Maritain und das Zweite Vatikanische Konzil	60
D'ABOVILLE, Gwenaëlle: «Wie schön sind die Städte ...» – Stadtplanung mit Papst Franziskus	145
DIRSCHERL, Erwin: Unser Körper in Zeiten einer «Revolution der Zärtlichkeit». Von der Gnade des Spürens und dem Sinn der Sinne	309
EISELE, Wilfried: «Es taugt die Bitte». Die Jünger Jesu und ihr Gott nach dem Vaterunser	5
EUFINGER, Veronika – SELLMANN, Matthias: Der verlorene Raum? Citypastoral als urbane Strategie der Kirche	127
GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: «Sie ist mir lieb, die werthe Magd». Marienlob im Umkreis der Reformation	452
– : Verzeihung des Unverzeihlichen. Anmerkungen zu Schuld und Vergebung	250
GERWING, Manfred: «Misericordia» bei Thomas von Aquin. Bemerkungen zum Barmherzigkeitsverständnis	230
HENRICI, Peter: Die Schwierigkeiten eines Dialogs: Jules Isaac – Maurice Blondel (1941–1948)	368
– : Die Gegenwart ist entscheidend. Eine Meditation	560
– : Editorial (Christus und die Zeit)	513

HÖHN, Hans-Joachim: Auf der Suche nach dem «wahren» Ich. Erkundungen in säkularen und religiösen Szenen	288
HOPING, Helmut: Ewigkeit. Notizen zur Zeit Gottes	531
HOYE, William J.: Leib und Seele – Schönheit und Widerspruch	351
HÜRLIMANN, Thomas: Der große Pan ist tot	339
KNOP, Julia: Editorial (Vaterunser I)	1
– : Editorial (EGO)	285
– : Freiheit – Sorge – Vorsehung. Gottes Wille zwischen Himmel und Erde	49
– : Leben und Lehre im Licht des Evangeliums. Das nachsynodale Schreiben «Amoris laetitia» von Papst Franziskus	378
– : Wiedergelesen: Alfred Delp's Vaterunser	3
LEFRANK SJ, Alex: Nicht mehr ich, sondern Christus in mir (Gal 2, 20). Ignatianische Impulse als Anleitung zum Ich	319
LEHMANN, Hartmut: Luther und die Juden. Stolpersteine auf dem Weg zur Fünfhundertjahrfeier der Reformation 2017	464
LEHMANN, Karl: Barmherzigkeit – ohne Heuchelei. Predigt im St.-Paulus-Dom in Münster	191
LENZEN, Verena: Das Vaterunser und die Heiligung des göttlichen Namens im Judentum	14
LERCH, Magnus: Gnade und Freiheit – Passivität und Aktivität. Anthropologische Perspektiven auf ein ökumenisches Grund- problem	408
LEWITSCHAROFF, Sibylle – TüCK, Jan-Heiner: «Wir brauchen Gott, der nicht vergisst». Gespräch mit Sibylle Lewitscharoff über ihren neuen Roman «Das Pfingstwunder»	476
LEWITSCHAROFF, Sibylle: Luther als Sprachereignis	579
LOFFELD, Jan: Städtische Verflüssigungen. Die Stadt als Paradigma gegenwärtiger Lebens- und Religiösitätsbedingungen	117
LÖSER, Werner: Odysseus und Abraham	347
MAIER, Hans: Nachruf auf Erich Kock	87
– : Übersehener Vermittler? Zur Melanchton-Biographie Heinz Scheibles	446
– : Wird die christliche Zeitrechnung bleiben?	569
MARION, Jean-Luc: Kenosis und Trinität	161
MAYER, Tobias: Die absolute Uhr. «Cox oder der Lauf der Zeit» – ein zeitphilosophischer Roman von Christoph Ransmayr	576
MECKEL, Thomas: Mitis iudex et iustus iudex? Papst Franziskus reformiert das Eheprozessrecht	76
MEIER, Herbert: Eine späte Unterhaltung	277

OELDEMANN, Johannes: Ökumenische «Symbolpolitik»?	
Papst Franziskus und Patriarch Kyrill auf Kuba	175
SCHAEFER, Christoph: Braut und Hure. Die Stadt in der Johannesoffenbarung	95
SCHIRPENBACH, Meik: Selbstfindung im Mysterium der Begegnung. Eine orthodoxe Perspektive nach Dumitru Staniloae	329
SCHLÖGEL, Herbert: Die Beichte. Anstöße im Heiligen Jahr der Barmherzigkeit	239
SCHMID, Konrad: Christentum ohne Altes Testament	591
SCHOCKENHOFF, Eberhard: Vermittelte Unmittelbarkeit. Die Kirche als Zwischenraum zwischen Gott und Mensch?	426
SCHÖLLGEN, Georg: Urbanität als Lebensstil der Christen vor Konstantin?	105
SCHULER, Christian: Poetische Verdichtung des Glaubens. Alex Stocks «Lateinische Hymnen»	281
SEEWALD, Michael: Was ist Relativismus? Zu den Konturen eines theologischen Schreckgespensts	493
SELLMANN, Matthias – EUFINGER, Veronika: Der verlorene Raum? Citypastoral als urbane Strategie der Kirche	127
SÖDING, Thomas: Einladungen und Begegnungen. Eine exegetische Interpretation zu Ulla Hahn	605
– : Editorial (Luther und die Folgen)	389
– : Eine Frage der Barmherzigkeit. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32)	215
– : Kritische Theologie aus der Heiligen Schrift. Luthers exegetische Impulse für eine Reform der Kirche. Versuch einer Differenzierung	391
STOLL, Christian: Was ist der eschatologische Vorbehalt?	539
– : Editorial (Christentum in der Stadt)	87
– : Guardini spricht	509
TÜCK, Jan-Heiner: «Wir brauchen Gott, der nicht vergisst». Gespräch mit Sibylle Lewitscharoff über ihren neuen Roman «Das Pfingstwunder»	476
– : In die Zeit Christi eintreten. Zur therapeutischen Dimension der Eucharistie im Anschluss an Hans Urs von Balthasar	523
– : Unterwegs zur Abendmahlsgemeinschaft? Papst Franziskus und das Reformationsgedenken in Lund – eine Nachbetrachtung	612
– : Barmherzigkeit. Vom Unbehagen an einer vielbeschworenen Vokabel (Editorial)	185

WERBICK, Jürgen: Dein Reich komme!	39
WILDFEUER, Armin: Das Subjekt als Geltungsinstanz. Die Vorgesichte seiner Entdeckung im Raum christlicher Metaphysik	299
ZABOROWSKI, Holger: Heilige Namen. Von Gott und Mensch – und dem Wunder der Sprache	22
ZERFASS, Alexander: «O süßester der Namen all». Eine poetische Annäherung an den Namen Jesu	30

ADRESSEN DER AUTORINNEN UND AUTOREN: 88, 184, 284, 388, 512, 619

WIE IM HIMMEL, SO AUF ERDEN

Editorial (Vaterunser II)

In vielen Vaterunser-Auslegungen und -katechesen liest man, das Gebet Jesu bestehe aus zwei Teilen, von denen der erste, die «Du-Bitten», analog zu den beiden mosaischen Gesetzestafeln Gott, der zweite mit seinen «Wir-Bitten» dagegen die Beterinnen und Beter in den Blick nehme. Diese Gliederung in zwei Abschnitte drängt sich in der Tat auf. Ob es allerdings den Kern der Sache trifft, dass sich die Bitten um die Heiligung des göttlichen Namens, um das Kommen des Gottesreiches und das Geschehen des göttlichen Willens anders als die folgenden vier Bitten auf Gott beziehen und nicht ebenso sehr auf die Menschen, die sie formulieren, wäre erst noch zu überlegen. Denn die Klammer um den ersten Abschnitt des Vaterunser – wie im Himmel, *so auf Erden* – führt den Impetus dieser Bitten wieder in die Sphäre des Menschen zurück und benennt sein irdisches Dasein, seine Gottbedürftigkeit, als Sinnspitze. Im Himmel – dann, wenn Gott alles in allem und in allen ist, wenn Sein Geist alles durchwirkt und prägt – *wird* Sein Name gepriesen, *regiert* Seine Herrschaft, *geschieht* Sein Wille. Für den Himmel muss man all das nicht erbitten. Anders auf Erden; dort ist all das fraglich und brüchig.

Doch rechnet, wer die Worte des Vaterunser in den Mund nimmt, ernsthaft damit, dass Gott seine Bitte erfüllt, dass Er Seinem Willen im Erdenleben des Beters Ausdruck verleiht und Seine Herrschaft aufrichtet? Stellen Christen, wenn sie so beten, ihr Tun und Lassen tatsächlich *sub conditione Jakobaea* (Jak 4, 15) – unter den Vorbehalt des göttlichen Willens –, wie es das unter Muslimen geflügelte Wort *insha'allāh* ausdrückt? Das kennzeichnet doch die Ambivalenz auch des gläubigen Daseins, dass der *homo viator* nicht nur, nicht immer, ja, oft genug gar nicht tut und glaubt, wozu er sich von Gott her ermächtigt wissen könnte: aus ganzem Herzen darauf zu setzen, dass Gott Seine Verheißungen wahr machen wird. Besonders patristische Homilien zum Vaterunser legen vor diesem Hintergrund Wert auf eine anthropologische Linienführung und erläutern auch die ersten drei Bitten so, dass sie sich weniger auf Gott und seinen Himmel als vielmehr auf die Menschen und ihr Erden-dasein beziehen: dass sie gern einstimmen mögen in die Heiligung Seines Namens, auf dass sie das Kommen Seines Reiches wahrnehmen und nichts weiter wünschen als dass Sein Wille den ihren bestimme. So wird das Gebet Jesu als Grundvollzug christlicher Existenz, als lebendige Antwort auf Gottes Verheißungen, verständlich.

Anders als die großen, nach römischem Vorbild aufgebauten liturgischen Orationen, die jeder Bitte Gedächtnis und Dank voranstellen, besteht das Va-

terunser nach der Anrufung des himmlischen Vaters ausschließlich aus Bitten. Gegenwärtige gnaden- und freiheitstheologische Debatten darum, ob man angesichts der Krise des Bittgebets und der Dominanz der Theodizeefrage überhaupt noch mit Sinn und Verstand beten könne und ob man das Vaterunser weiterhin *als Bittgebet* verstehen müsse, verweisen auf aktuelle Themen der systematischen Theologie. Ihrem Interpretationsgegenstand werden solche Debatten aber schwerlich gerecht. Denn so sehr sich die Assoziationen, die sich um die einzelnen Abschnitte des Vaterunser ranken, im Laufe der Zeit verändert haben, so wenig wurden sie je breitenwirksam umformuliert oder ihrer Sprachform als Bitte entkleidet. Sie beziehen ihre Legitimation aus dem Gebot Jesu, der sie den Seinen nicht als Feststellungen oder moralische Appelle, sondern *als Bitten* an Gott, den Vater, auf die Lippen gelegt und ins Herz geschrieben hat (Mt 6, 9; Lk 11, 2). Er ist Mitte ihres Gedächtnisses und Grund ihres Dankes. In Ihn mündeten nach christlicher Überzeugung die Verheißungen Gottes. In Ihm ist Gottes Ja verwirklicht (2 Kor 1, 19).

Das Heftthema ist Teil einer COMMUNIO-Reihe zum Vaterunser. Nach der Vater-Anrede im vergangenen Jahr ist nun der nächste Abschnitt im Blick: die ersten drei Vaterunser-Bitten, welche durch die Wendung «wie im Himmel, so auf Erden» zu einer Einheit zusammengeführt werden. Ihren biblischen Kontext lotet *Wilfried Eisele* aus, dessen Augenmerk besonders auf dem Bittcharakter des Vaterunser liegt. Der Schwerpunkt liegt sodann auf der Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens. *Verena Lenzen* erläutert die Wurzeln dieser Kategorie zunächst jüdischer Ethik und Religion, die bis zum Martyrium reicht und vielfach sogar zur Interpretation der jüdischen Opfer der Shoah herangezogen wird. *Holger Zaborowski* erkundet die Dimensionen und Tiefenschichten des Namens, der Benennung und der namentlichen Selbstkundgabe Gottes und des Menschen. *Alexander Zerfuß* ruft die Verehrung des göttlichen Namens anhand eines sprechenden Beispiels der Namen-Jesu-Frömmigkeit in Erinnerung. *Jürgen Werbick* expliziert ausgehend von der Bitte um das Kommen des Gottesreiches die Medialität der Bitte, die selbst als das Ereignis verständlich werden kann, in dem geschieht, worum man bittet. *Julia Knop* sondiert Entwicklungen in der Interpretation des Gotteswillens, der theologisch im Rahmen der sogenannten Vorsehungslehre reflektiert wurde. Nicht nur in der entsprechenden Theoriebildung, auch in der Praxis dürfte allzu oft vergessen worden sein, was der Jesuit *Alfred Delp* kurz vor Vollstreckung seines Todesurteils durch das nationalsozialistische Terrorregime im Winter 1944–45 so treffend formuliert hat: «Das Reich Gottes ist Gnade, deswegen beten wir darum.» Dass es auch in unseren Tagen anbreche, kann nur Gegenstand einer Bitte sein: der vertrauensvollen Hinwendung des Menschen zu dem, der seinem Bitten noch zuvor kommt und dessen Gegenwart Erfüllung aller Bitten ist.

Julia Knop

wiedergelesen

ALFRED DELPS VATERUNSER

Alfred Delp SJ wurde eine Woche nach dem Attentat vom 20.7.1944 auf Adolf Hitler verhaftet. Der Verdacht auf Mittäterschaft musste zwar bald fallen gelassen werden. Dennoch wurde er aufgrund seiner Mitarbeit im Kreisauer Kreis, einer Widerstandsgruppe um Helmuth Graf von Moltke, die sich mit dem Aufbau Deutschlands nach dem absehbaren Untergang des NS-Regimes beschäftigte, des Hoch- und Landesverrats und der totalen Ehrlosigkeit für schuldig befunden und zum Tod durch den Strang verurteilt. Er wurde am 2.2.1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet. Der Urteilsbegründung¹ zufolge bestand sein Vergehen im Wesentlichen darin, an einigen Versammlungen des Kreises teilgenommen, katholische Soziallehre in die Debatte um eine tragfähige Erneuerung der staatlichen Ordnung im Nachkriegsdeutschland eingebracht und Kontakte zwischen den Gesprächspartnern vermittelt zu haben. Nach Delps eigenen Haftnotizen war es letztlich sein Christentum im Allgemeinen und sein Jesuitentum im Besonderen, was den Richter Roland Freisler zur Aufrechterhaltung der Anklage und schließlich zu seiner Verurteilung veranlasste: „Was wir überlegt haben, ist notwendig gegen den Nationalsozialismus gerichtet, denn es gibt keine Vereinbarkeit von Kirche und Christentum mit dem N.S.“² Das Angebot der Gestapo, ihn bei Austritt aus der Gesellschaft Jesu aus der Haft zu entlassen, schlug Alfred Delp aus. Am 8.12.1944 legte er gegenüber einem Mitbruder die ewigen Ordensgelübde ab.

Während seiner mehr als 6-monatigen Haft, die er tags und nachts in Handschellen verbrachte, verfasste Delp eine Reihe von Schriften, die auf geheimen Wegen die Haftanstalt Tegel verließen und nach seinem Tod veröffentlicht wurden. Verbindendes Element dieser Notizen ist die zunehmende Gewissheit des unausweichlichen Todesurteils. Aus der Erfahrung, jenseits aller Hoffnung auf Menschenmögliches nur noch auf Gott zurückgeworfen zu sein, entstanden unter anderem seine Meditationen zum Vaterunser, aus denen die folgenden Auszüge entnommen sind.³

Julia Knop

Geheiligt werde dein Name

Die Bilder des Vaterunser sind die Lebensbilder der Menschen. Mit dem, was hier genannt ist, steht und fällt der Mensch und die Menschheit. Wo dies gilt, wachsen wir. Wo dies nicht gilt oder nicht ernst genommen wird, fallen wir und versinken. Das ist der Schlüssel auch zum Vexierbild, dem grausigen, unserer Tage. – Diese Bitte lehrt die Menschen um das rechte Ideal bitten. [...] Mensch und Menschheit gehen aussichtslos zugrunde, wenn nicht ein untastbarer Wert, ein unberührbares Gut in der Mitte des Daseins steht. Die Menschenord-

nung ist so auf die Notwendigkeit, etwas «heiligen» zu müssen, angelegt, dass immer dann, wenn die echte Mitte verdrängt und verstellt ist, sich ein Anderes, Unechtes an diese Stelle setzt und «Heiligung» erzwingt. Wir kommen doch gerade aus diesem mörderischen Dialog mit der selbstgesetzten Mitte. Diese Ersatzwerte sind aber viel absoluter und unerbittlicher als der lebendige Gott. Sie wissen nichts von der Vornehmheit des Wartenkönnens, von der freien Werbung, vom gnadenhaften Anruf, von der beseligenden Begegnung. Sie kennen nur Forderung, Zwang, Macht, Drohung und Vernichtung. Wehe dem, der anders ist! [...]

Zu uns komme dein Reich

[...] Dass der Mensch in Gottes Gnade sei und die Welt in Gottes Ordnung: das ist das Reich Gottes. [...] Um alles, was uns heute fehlt, beten wir in dieser Bitte. [...] Das Reich Gottes ist Gnade, deswegen beten wir darum; aber die Gnade Gottes steht so oft vor dem geschlossenen Tor und klopft an und niemand öffnet ihr. Zweifach kann der Mensch sich als Hindernis zwischen sich und das kommende Reich Gottes stellen: durch die personale Verfassung seines Lebens, zu der er sich entscheidet, und durch die soziale Ordnung seines Lebens, in der er sich befindet, die er duldet oder fördert. [...] Das frömmste Gebet kann leicht zur Blasphemie werden, wenn es unter Abfindung mit Zuständen oder gar unter ihrer Förderung gebetet wird, die den Menschen töten, ihn gottunfähig machen, ihn notwendig an seinen geistigen und sittlichen und religiösen Organen verkümmern lassen. Diese Bitte will Großes von Gott, ja letztlich ihn selbst. Sie entlässt den Menschen aber zugleich in eine große Verantwortung. Von deren Übernahme und Erfüllung hängt es ab, ob es sich wirklich um ein Gebet oder nur um frommes Gerede handelt.

Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden

Dies ist die Bitte des Menschen um seine Freiheit. Zunächst klingt das nicht so, aber es ist so. Der Mensch ist ein verwiesenes Wesen. Jeder Versuch, diese Verweisungen zu übersehen, aufzulösen, zu zerbrechen, führt zum Ruin des Menschen selbst. [...] Es gibt keine schöpferische splendid isolation. [...]

Gottes Freiheit ruft den Menschen [...] in den heiligen Raum der persönlichen Fügungen, Berufungen, Schickungen und Sendungen. In diesem persönlichen Dialog mit dem fordernden Gott wird über die eigentliche, überdurchschnittliche Größe und Würde des Menschen entschieden. Gottes Größe aber, die auch mysterium absconditum heißt, heißt den Menschen mit den dunklen Wegen, den nächtlichen Sendungen, den überhellen Aussagen rechnen, eben mit dem Geheimnis der Übergröße, das sich in seinen Äußerungen nicht verbergen lässt. Nur in diesen Bejahungen gelingt der Mensch und wird er frei. [...] Das heißt aber, der Wille Gottes, der an uns geschehen soll, ist immer und ursprünglich ein Heilswille. Die Begegnung, die hingebende Begegnung mit Gottes Freiheit und mit Gottes Geheimnissen, ist die Begegnung mit dem Heil.

ANMERKUNGEN

¹ Abgedruckt in: Alfred DELP, *Gesammelte Schriften*, hg. von Roman Bleistein, Bd. IV: *Aus dem Gefängnis*, Frankfurt/M. 1984, 409–434.

² Notizen von Alfred Delp vom 14.1.1945, nach dem Todesurteil, zu den so genannten Moltke-Plänen, abgedruckt in: ebd., 357–360, hier: 359.

³ Ebd., 225–241, hier: 229–234.

WILFRIED EISELE · Münster

«ES TAUGT DIE BITTE»¹

Die Jünger Jesu und ihr Gott nach dem Vaterunser

Vor einigen Jahren hat Bundestagspräsident Norbert Lammert eine Neuformulierung des Vaterunsers gewagt. Es handelt sich um eine kreative An-eignung, die als solche ihren eigenen Wert besitzt. Aufschlussreich ist sie vor allem deshalb, weil sie wie eine Kontrastfolie die Themen sowie Zweck und Absicht des Originals klar und deutlich erkennen lässt. Die ersten drei Bitten, die sogenannten Du-Bitten, lauten bei Lammert so:

Groß ist dein Name und heilig.
Dein Reich kommt,
Wenn dein Wille geschieht,
Auch auf Erden.²

Sofort fällt dreierlei auf: Die Themen – Gottes Name, Reich und Wille – bleiben bis in die Begriffe hinein erhalten, obwohl diese sich keinesfalls mehr von selbst verstehen. Der Zweck, im vieltausend Mal Gesprochenen und Gehörten Heimat zu finden, wird konterkariert; das ist bei einer solchen *réécriture* zwar selbstverständlich, aber trotzdem nicht banal. Die Absicht, Gott um etwas zu bitten, was zuerst ihn und dann den Beter oder die Beterin betrifft, ist restlos auf der Strecke geblieben – aus Bitten sind Feststellungen geworden.

1. Themen: Gottes Name, Reich und Wille

Die ersten drei Bitten des Vaterunsers klingen in heutigen Ohren merkwürdig abstrakt. Für die ersten Jünger und Jüngerinnen Jesu, die er so zu beten gelehrt hat, war das noch anders. Denn gerade diese Bitten liegen komplett im Rahmen jüdischer Sprachmöglichkeiten zur Zeit Jesu. Sie haben sogar eine enge Parallele im «aramäischen Qaddisch – das heute vor allem als

WILFRIED EISELE, geb. 1971, Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Schlußdoxologie die Abschnitte der Tagzeitenliturgie gliedert und in der Antike als Antwort des Volkes auf die Predigt entstand³. Dessen kürzeste Fassung lautet:

Erhoben und *geheiligt* werde *sein* großer *Name*
in der Welt, die er *nach seinem Willen* erschaffen hat,
und *sein Reich* *erstehe*
in eurem Leben und in euren Tagen
und dem Leben des ganzen Hauses Israel
schnell und in naher Zeit.
Sprechet: Amen.
Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit
und Ewigkeit der Ewigkeiten!⁴

Die einzelnen Motive der ersten drei Vaterunserbitten sind durchweg traditionell und ganz auf ihrem alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund zu verstehen. Wenige Hinweise genügen, um dies zu verdeutlichen. «Um die Heiligung des Gottesnamens [...] geht es nicht nur in der ersten Unservater-Bitte, sondern – keineswegs zufällig – auch in den ersten beiden der Zehn Gebote: Du sollst keine anderen Götter neben mir haben. Du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen»⁵ (Ex 20, 3.7; Dtn 5, 7.11). Die Beziehung Israels zu seinem Gott ist so exklusiv und unersetzlich wie die Beziehung eines Sohnes zu seinem Vater; sie gründet im erwählenden Handeln Gottes als Schöpfer und Befreier seines Volkes (z.B. Ex 4, 22; Dtn 32, 6; Jer 31, 9). Zugleich kommt darin seine eigene Freiheit zum Ausdruck: Gott offenbart seinen Namen, wem er will, und diese Offenbarung ist im Grunde nichts anderes als die Weigerung, sich auf einen Namen festlegen zu lassen: «Ich werde sein, der ich sein werde» (Ex 3, 14). Mit anderen Worten: «Was fragst du mich nach meinem Namen?» (Gen 32, 30) Wie Jakob am Jabbok bekommt auch Mose am Horeb keinen Namen mitgeteilt, den er jederzeit in Kult oder Magie anrufen und damit auf Gott Anspruch erheben könnte. Gottes Zuspruch muss ihm genügen: «Ich bin mit dir» (Ex 3, 12), und mithin die freie Selbstbindung Gottes an Israel: «Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs» (Ex 3, 6). So geschieht Offenbarung in der Form doppelter Verhüllung: Gottes Name steht für seine Person, aber auch der Name bleibt noch verborgen. Dieses Geheimnis zu wahren und zu respektieren, ja als Mensch wie Mose selbst noch das Gesicht davor zu verhüllen, um Gottes Souveränität und freie Zuwendung vorbehaltlos anzuerkennen – das ist es, was Heiligung seines Namens meint.

Damit hängt die Bitte um das Kommen des Gottesreiches eng zusammen. Sie geht davon aus, dass Gott als der Gott Israels über sein Volk und als Schöpfer der Welt über alle Völker und ihre Götter, die als nichtige Götzen erkannt werden, herrscht. Wie die Schöpfung mit dem Bau des Heiligtums

am Sinai vollendet wird (Gen 1, 1-2, 3; Ex 25-31; 35-40),⁶ so findet die Gegenwart Gottes in dieser Welt ihre geschichtliche Mitte im Tempel zu Jerusalem, wo Gott als König und Richter der ganzen Erde thront und verehrt wird – als «irdische Entsprechung zum Thronen Gottes im Himmel»⁷. Ihren Ausdruck findet diese Theologie in den JHWH-Königpsalmen (Ps 93; 97; 99) und der ganzen Psalmengruppe Ps 93-100, z.B. Ps 99, 1-5:

JHWH ist König (geworden) – es erzittern die Völker.
 Er thront auf Keruben – es wankt die Erde.
 JHWH in Zion ist groß,
 und erhaben ist er über alle Völker.
 Sie sollen / werden loben deinen Namen, den großen und furchtbaren:
 Heilig ist Er!
 Und / Aber eines Königs Macht ist (das) Recht, das er liebt:
 Du, ja du, hast die (Welt-)Ordnung begründet.
 Recht und Gerechtigkeit in Jakob hast du, ja du, gewirkt.
 Erhebet JHWH, unseren Gott,
 und werft euch nieder am / zum Schemel seiner Füße:
 Heilig ist Er!⁸

In der Idee vom «Königtum / Königreich Gottes» (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) verdichtet sich das gesamte Wirken Jesu: Ob er Dämonen austreibt, Kranke heilt, Gleichnisse erzählt, sich Armen oder Sündern zuwendet – stets verhilft er dadurch der Herrschaft Gottes zum Durchbruch, anfanghaft in dieser Welt und vollkommen in der Zukunft.⁹

Die Bitte, dass Gottes Wille geschehe, fehlt in der lukanischen Version des Vaterunsers (Lk 11, 2-4) im Unterschied zur gebräuchlichen matthäischen Fassung (Mt 6, 9-13). Da sie sich nahtlos in den Kontext der Bergpredigt und die Theologie des Matthäus einfügt, ist es naheliegend, dass er selbst sie in dieser Form eingebracht hat.¹⁰ Dass Gottes Wille zuerst «im Himmel» geschieht, ergibt sich logisch aus der Anrede «Vater unser in den Himmeln», die Matthäus aus dem schlichten «Vater» der Logienquelle – erhalten bei Lukas – gebildet hat. Sie entspricht der typisch matthäischen Rede vom «Vater in den Himmeln» bzw. dem «himmlischen Vater» (Mt 6, 1.14), der als solcher den Menschen auf Erden verborgen bleibt und umgekehrt ihr Almosen, Beten und Fasten im Verborgenen sieht (Mt 6, 4.6.18). Diese Betonung der Transzendenz Gottes verlangt andererseits nach einem Gegengewicht, wenn «das Reich der Himmel», wie Matthäus das «Reich Gottes» nennt,¹¹ die Menschen überhaupt etwas angehen soll. Die dritte Vaterunserbitte erfüllt diesen Zweck, indem sie darauf pocht, dass Gottes Wille gleichermaßen auf Erden wie im Himmel geschieht, und dadurch die Immanenz des Geschehens betont. Hier scheint der eigentliche Grund für den Zusatz zu liegen, zumal die Umsetzung von Gottes Willen an sich

nichts anderes als ein Ausdruck seiner souveränen Königsherrschaft und insofern gegenüber den ersten beiden Bitten nichts Neues ist.

Dazu passt, dass Matthäus nur den zweiten Teil seiner dritten Bitte selbst formuliert hat, während der erste allem Anschein nach der Getsemani-Überlieferung entstammt.¹² Denn dort bezeugen ihn sowohl Matthäus als auch Lukas übereinstimmend als Bitte Jesu, der eine im Wortlaut des Vaterunser: «Dein Wille geschehe» (Mt 26, 42), der andere leicht variierend: «Nicht mein Wille, sondern der deine geschehe» (Lk 22, 42). Darüber hinaus begegnet die Bitte bei Lukas ein zweites Mal im Vorfeld des Prozesses gegen Paulus, und zwar im Munde seiner Gefährten, die ihn vergeblich beschwören, seiner drohenden Verhaftung auszuweichen, sich aber schließlich geschlagen geben: «Des Herrn Wille geschehe» (Apg 21, 14). Zwar wird die Passion des Paulus – anders als die Passion Jesu – von Lukas nicht erzählt, sondern nur angedeutet (Apg 20, 23, 21, 13), aber die Botschaft ist klar: Paulus ist dem Vorbild Jesu in dessen Todesangst gefolgt und hat sich bis zum bitteren Ende dem Willen Gottes ergeben. Die Bitte scheint demnach ursprünglich mit der tragischen Situation von Getsemani verbunden gewesen zu sein, und erst Matthäus hätte sie in der zweiteiligen Formulierung der dritten Vaterunserbitte zu einem alltäglichen Anliegen werden lassen.¹³

2. Zweck: Als Jüngergemeinschaft beten

Als im Wortlaut festgelegtes Gebet hat das Vaterunser den Zweck, die Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen Jesu nach innen zu festigen und nach außen abzugrenzen. Es ist von Anfang an als ein wesentlicher Bestandteil ihrer *corporate identity* konzipiert, unabhängig davon, ob es gemeinsam oder allein gesprochen wird. In jedem Fall gilt: Wer ein Jünger Jesu ist, betet so, und wer so betet, ist ein Jünger Jesu. Der ganze Inhalt des Vaterunser ist – wie wir gesehen haben – traditionell und stellt keine Besonderheit der Jüngerschaft Jesu dar. Es ist lediglich der Wortlaut, der als Alleinstellungsmerkmal dient – mithin ein äußeres Kriterium. Man muss noch nicht einmal verstehen, was man betet, um dieses Kriterium der Zugehörigkeit zu erfüllen. Nur so erreicht das Vaterunser seinen Zweck bis heute, wie ein alltägliches Beispiel belegt:

Wer die Kirchen großer Städte als Gotteshäuser aufsucht, der macht – am ehesten in kleinen Andachten und Vespren – häufig folgende Beobachtung: Da sind viele, die die alten Lieder nicht mehr kennen oder die sich scheuen, die Psalmen im Wechsel mit dem Liturgen laut zu lesen. Aber wenn es zum Vaterunser kommt und alle aufstehen, dann geht auch durch diese Menschen ein Ruck, und sie beten hörbar mit. Sie kennen den Text von Kindheit an, sie kennen den

Rhythmus des Sprechens, den Zeilenfall, die Pausen, die Neuansätze. Als Gestaltungseinheit von Sprache und Bewegung hat sich dieses Gebet bei ihnen abgesetzt wie ein motorisches Muster im Kleinhirn.¹⁴

Damit hat es seinen ursprünglichen Zweck erfüllt. Als Jesus einmal sein einsames Gebet beendet hat, bittet ihn einer von seinen Jüngern: «Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes es seine Jünger gelehrt hat» (Lk 11, 1). Man beachte, dass er nicht sagt: «Lehre uns beten, wie *du* betest»; oder: «Lehre uns eines von *deinen* Gebeten!» Nicht Jesus ist ihr Vorbild, sondern Johannes der Täufer mit seinen Jüngern. Jesus antwortet auch nicht: «Hört her, *ich* bete immer so.» Was Jesus in der Einsamkeit betet, erfahren wir bei Lukas nirgendwo, außer am Schluss in Getsemani (Lk 5, 16; 6, 12; 9, 18.28f; 11, 1; 22, 41f).¹⁵ Dementsprechend ist das, was Jesus seine Jünger lehrt, nicht sein Gebet, sondern ihr Gebet.¹⁶ «Wann immer *ihr* betet, sprecht» worauf das lukanische Vaterunser folgt (Lk 11, 2–4). Es wird von Jesus im Wortlaut als das Gebet festgelegt, welches sie als seine Jünger identifiziert und von den Jüngern des Johannes unterscheidet, die offenbar schon vorher ihren spezifischen, uns unbekannten Gebetstext hatten; denn Jesus macht es mit dem Vaterunser ja genauso *wie* Johannes vor ihm.¹⁷ Dass beide Jüngergruppen bezüglich ihrer Fastenpraxis in Konkurrenz zueinander standen, bezeugt schon Markus (Mk 2, 18); dass dies auch ihre Gebetspraxis betraf, ergänzt Lukas im entsprechenden Vorwurf an Jesus: «Die Jünger des Johannes fasten viel *und verrichten Bittgebete*, ebenso auch die der Pharisäer, die deinigen aber essen und trinken» (Lk 5, 33).

Um die Abgrenzung von den Pharisäern und Schriftgelehrten geht es Matthäus beim Beten des Vaterunsers (Mt 6, 9–13). Im näheren Kontext beschreibt Jesus die Art und Weise, wie seine Jünger Almosen, Gebet und Fasten üben sollen, im Kontrast zum Verhalten der Heuchler (Mt 6, 1–18). Im weiteren Kontext ist klar, wer die Heuchler sind; denn Matthäus rückt die drei frommen Übungen ins Zentrum der Bergpredigt (Mt 5–7), die den Weg der größeren Gerechtigkeit im Unterschied zu dem der Pharisäer und Schriftgelehrten aufzeigt (Mt 5, 20; 6, 1). Diese gelten ihm auch sonst schlechterdings als Heuchler (Mt 15, 7; 22, 18; 23, 13–33). Während sie ihr Gebet öffentlich verrichten, erklärt Jesus es für seine Jünger zur Privatsache (Mt 6, 5f).¹⁸ Zugleich grenzt er sie von einer weiteren Gruppe ab, nämlich den Heiden, die aufgrund vieler Worte Erhörung suchen (Mt 6, 7f), während das folgende Vaterunser kaum kürzer gefasst sein könnte, was gerade bei den ersten drei Bitten im Vergleich zum Qaddisch besonders auffällt.¹⁹ Die Überleitung zum Gebetstext erklärt das Vaterunser zum Jüngergebet schlechthin, das beide Kriterien erfüllt: «So also sollt ihr beten» (οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς – Mt 6, 9). Jedes Wort hat hier Gewicht: Das Gebet wird wortwörtlich mitgeteilt (*so / wie folgt*), es ist der Inbegriff der vorher auf-

gestellten Kriterien (*also / folglich*) und das exklusive Gebet der Jünger und Jüngerinnen Jesu (betontes *ihr*).

Eine ähnliche Pragmatik verfolgt gegen Ende des 1. Jahrhunderts die Didache, die das Matthäusevangelium womöglich kannte²⁰ und in diesem Fall die Pragmatik der dortigen Gebetsunterweisung klar erfasst und in Did 8–10 folgerichtig weitergeführt hätte: «Sowohl die *Parallelen* zwischen dem Vaterunser und den Eucharistiegebeten als auch der *polemische Kontext*, in dem das Vaterunser in unserem Text erscheint, lassen die Schlussfolgerung zu, dass (gerade) diese Gebete in der Didache zitiert werden, weil sie zur Abgrenzung von anderen, rivalisierenden Gruppen eingesetzt wurden und sich damit als eine Art Erkennungsmerkmal der Didache-Gemeinde eignete[n].»²¹ Lammerts *réécriture* des Vaterunsers vereitelt diesen ursprünglichen Zweck und rückt ihn gerade dadurch neu ins Bewusstsein.

3. *Absicht: Als bedürftige Menschen Gott bitten*

Die eigentliche Veränderung betrifft indes einen anderen Punkt. Das Vaterunser in seiner überlieferten Form äußert einfach aneinandergereihte Bitten. «Norbert Lammert, in den Mitteln höherer Rhetorik geübt, schachtelt die Sätze gern: «Dein Reich kommt, wenn Dein Wille geschieht, auch auf Erden.» In dieser Schachtel wurde eine Bedingung für das Reich Gottes verpackt, die durch das Wörtchen «wenn» ihrerseits bedingt erscheint. Lammert stellt dem Unbedingten also Bedingungen, die – obwohl dies so deutlich nicht gesagt wird – nach zivilreligiöser Manier menschliches Tun als Verwirklichung von Gottes Reich meinen.»²² Damit verfehlt er den sachlichen Kern des Vaterunsers, das nichts anderes ist als «reines Bittgebet»²³, das dem gläubigen Vertrauen des Beters auf Gottes Hilfe schlichten Ausdruck verleiht. Erneut empfiehlt es sich, auf die literarische Einbettung zu achten, auf die Niclas Förster zu Recht verweist:

Schließlich wird aus dem lukanischen Kontext ersichtlich, daß der Evangelist auf den Grundcharakter des Vaterunsers als eines Bittgebets besonderen Wert legte. Er sah in den an Gott gerichteten Bitten, die Gott zum Handeln auffordern, offenbar ein theologisches Problem. Meiner Ansicht nach redigierte er deshalb das ihm vorgegebene Traditionsmaterial in Lk 11, 5–13, so daß mit dem Vaterunsergebet in einer deutlichen Verklammerung gleich eine ganze Reihe von Logien und Gleichnissen folgt, in denen zum vertrauensvollen Bitten ermuntert wird.²⁴

Diese Beobachtung ist allerdings nur dann zutreffend, wenn man annimmt, dass im Text des Vaterunsers tatsächlich Bitten formuliert werden. Bei den Du-Bitten ist das sprachlich zwar nicht so eindeutig wie in der zweiten Hälfte bei den sogenannten Wir-Bitten, die sich im Deutschen wie im

Griechischen mit Imperativen an Gott richten: «Gib! Vergib! Führe nicht! Erlöse!» Aber auch die Du-Bitten sind genau so gemeint, dass hier zuallererst Gott handeln muss, bevor der Beter gegebenenfalls das Seine dazutun kann. Es sind *Gottes* Name, Reich und Wille, um die es hier geht, und ohne ihn geht da gar nichts. In Gottes Verfügungsbereich gibt es für den Menschen schlechterdings nichts zu wollen, und sei sein eigener Wille noch so lauter und gut. Wie wir oben gesehen haben, bleibt Gottes Name für den Menschen in jedem Fall unverfügbar; selbst heiligen kann er ihn nur, wenn Gott es ihm gnädig gewährt und dadurch selbst seinen Namen längst geheiligt hat.²⁵ Dem Menschen die Heiligung des Gottesnamens zuzuschreiben wäre nichts anderes als sein Missbrauch, dem der Anfang der Zehn Gebote wehren will. Ebenso wenig kann ein Mensch von sich aus den Willen Gottes tun, obwohl Jesus von der Familie Gottes, die er um sich schart, sagt: «Wer immer nämlich den Willen meines Vaters in den Himmeln tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter» (Mt 12, 50 parr.). Aber hier ist die Dialektik der Gottesbeziehung zu beachten. Jesus sagt ja auch: «Euer Vater weiß nämlich, was ihr braucht, bevor ihn bittet» (Mt 6, 8), um die Jünger anschließend im Vaterunser nichts als Bitten zu lehren. Er selbst bittet in Getsemani inständig um die Schonung seines Lebens, um sich gleich darauf vorbehaltlos in den Willen Gottes zu fügen (Lk 22, 42 parr.). Das eine hebt das andere nicht auf, obwohl es sich in einer eindimensionalen Logik widerspricht.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Formulierung in Ps 143, 10: «Lehre mich, deinen Willen zu tun; denn du bist mein Gott.» Der Beter sagt nicht: «Belehre mich über deinen Willen, damit ich ihn tun kann.»²⁶ Das wäre eine völlige Überforderung. Nein, der Beter muss auch darum noch bitten, dass Gott ihn befähigt, seinen Willen zu tun, den er als Frommer aus der Tora bereits kennt. Letztlich stoßen wir hier auf das sogenannte Akrasieproblem, das der Psalm theologisch wendet: Der Beter will ja den Willen Gottes tun, aber er bringt es von sich aus nicht fertig. Ohne Gottes Hilfe kann der Mensch weder seinen eigenen Willen gezielt auf Gottes Willen ausrichten noch zustande bringen, was ein solchermaßen bestimmter Wille dann will. Mit anderen Worten: Wer überhaupt so betet, wie Jesus seine Jünger zu beten gelehrt hat, der kann nur bitten, dass zuerst und zuletzt Gott selbst seinen Namen heiligt, sein Reich herbeiführt und seinem Willen Geltung verschafft. Indem er so betet, stellt er selbstverständlich auch seine Person Gott zur Verfügung, damit dieser durch ihn handeln kann. Aber Gott Versprechungen machen – «dein Wille geschehe» im Sinne von «ich werde deinen Willen tun» – das kann der Beter nicht, weil er es schlicht nicht vermag.

ANMERKUNGEN

- ¹ Hilde DOMIN, *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt/M. 1997, 117.
- ² Zitiert nach Jan BRACHMANN, *Woran man noch glauben zu können glaubt*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.07.2011 (www.faz.net/-gqz-6m3vn; letzter Zugriff: 03.12.2015).
- ³ Clemens LEONHARD, *Vaterunser II*, TRE 34 (2002) 512–515, hier 513, der außerdem präzisiert: «Das Vaterunser kann nicht vom Qaddisch abhängig sein [...], zeigt aber, daß die Elemente des Qaddisch bereits in der Gebetssprache des 1. Jh. im Rahmen der einleitenden Doxologie eines Privatgebetes [als die Leonhard die ersten drei Bitten des Vaterunsers versteht; W.E.] geprägt waren.» Dagegen galt lange als ausgemacht, dass das Vaterunser «an das aramäische Qaddischgebet anschließt» (Ulrich LUZ, *Vaterunser I*, TRE 34 [2002] 504–512, hier 507; vgl. Marc PHILONENKO, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*, Tübingen 2002, 24–32). Jedenfalls ist das Qaddisch «erst in nach-ntl. Zeit, v.a. im bab. Talmud belegbar, wo ihm bes. Wirkung zugebracht wird (bBer 3A; bShab 119a)» (Andreas LEHNARDT, *Qaddish*, in: RGG⁴ 6 [2003] 1849). Das bleibt zu beachten, auch wenn man mit einer längeren Vorgeschichte des Textes rechnen mag.
- ⁴ Jens SCHRÖTER – Jürgen K. ZANGENBERG (Hg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen 2013, 498f (Zeilengliederung und Kursivierungen von mir).
- ⁵ Pierre BÜHLER u.a., *Rede und Antwort stehen. Glauben nach dem Unservater*, Zürich 2014, 59.
- ⁶ So in der priesterschriftlichen Theologie; vgl. Erich ZENGER – Christian FREVEL, *Das priester(schrift)liche Werk (P)*, in: Erich ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart 2012, 189–214, hier 214.
- ⁷ Johannes SCHNOCKS, *Psalmen*, Paderborn 2014, 125.
- ⁸ Erich ZENGER, *Psalm 99*, in: Frank-Lothar HOSSELD – Erich ZENGER, *Psalmen 51–100* (HTh-KAT), Freiburg i. Br. 2000, 691–705, hier 691f.
- ⁹ Dieses weite Feld kann hier nicht beackert werden; vgl. aber zur Orientierung Gottfried VANO NI – Bernhard HEININGER, *Das Reich Gottes* (NEB Themen 4), Würzburg 2002.
- ¹⁰ Vgl. dagegen PHILONENKO, *Vaterunser* (s. Anm. 3), 27f: «Die dritte Bitte des Vaterunsers, «Dein Wille geschehe», hat keine ihr entsprechende Bitte im Qaddisch. Sie wurde nach dem Muster der ersten und zweiten Bitte des Vaterunsers formuliert, und zwar im Anschluß an den Einschub des Qaddisch: «in der Welt, die er geschaffen hat nach seinem Willen». Wenn dies so ist, dann ist die dritte Bitte des Vaterunsers eine bewußte und wohlüberlegte Aufnahme der ersten Bitte des Qaddisch. Sie kann dann nicht als ein Zusatz betrachtet werden.» Diese Überlegung beruht indes auf der unbewiesenen Annahme, dass das Qaddisch vor dem Vaterunser entstanden sei (s. Anm. 3).
- ¹¹ Im Übrigen meinen beide Ausdrücke dasselbe; die Formulierung «Königtum / Königreich der Himmel» (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) vermeidet nur aufgrund der Heiligkeit Gottes dessen umstandslose Nennung.
- ¹² Ob Matthäus den ersten Teil («dein Wille geschehe») selbst aus der Getsemani-Erzählung übernommen oder bereits in seiner Vaterunser-Überlieferung vorgefunden und lediglich um den zweiten Teil («wie im Himmel, so auch auf Erden») ergänzt hat, sei dahingestellt. Immerhin ergäbe sich bei einer möglichen Zwischenform ein perfekter Parallelismus von drei Du-Bitten: «Es werde geheiligt dein Name. Es komme dein Reich. Es geschehe dein Wille.»
- ¹³ Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 404, hält es dagegen für «nicht unwahrscheinlich, dass auch Lukas die dritte Du-Bitte der mit Fassung des Vaterunsers gekannt hat.» Warum er sie dann allerdings weggelassen haben soll, obwohl sie bei ihm im Folgenden nicht nur Jesus, sondern auch Paulus angesichts ihrer jeweiligen Passion charakterisiert, bleibt unerfindlich. Dies gilt umso mehr, als sie bei ihm die einzige Bitte dieser Art in der Getsemani-Erzählung bleibt, während Matthäus daneben auch die markinische Version leicht abgewandelt verwendet: «Nicht wie ich will, sondern wie du» (Mt 26, 39 par. Mk 14, 36: «Nicht was ich will, sondern was du»). Dabei hat er die Formulierung offenbar seiner dritten Vaterunserbitte angeglichen: «wie im Himmel, so auch auf Erden» (Mt 6, 10).
- ¹⁴ BRACHMANN, *Glauben* (s. Anm. 2).

¹⁵ Schon die ganze Taufszene lässt Lukas über Mk 1, 9-11 hinaus vom Gebet Jesu begleitet sein (Lk 3, 21f: Partizip Präsens προσευχομένου); so stellt er dessen gesamtes Wirken in die Gebetsbeziehung Jesu zu seinem Vater hinein.

¹⁶ Anders PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 20: «Das Vaterunser ist das Ergebnis einer Zusammenfügung zweier unterschiedlicher Gebete: Das erste besteht aus drei Du-Bitten, das zweite aus drei Wir-Bitten. Das erste ist das Gebet Jesu selbst, das zweite ist das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat. [...] Kein Jünger konnte sich an Gott wenden, indem er das messianische 'abbá' wieder aufnahm.» Vgl. dagegen Gal 4, 6; Röm 8, 15: «Ihr habt einen Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!» Das ist wortwörtlich die außergewöhnliche Anrede, die Markus auch beim Gebet Jesu in Getsemani bezeugt: ἀββὰ ὁ πατήρ (Mk 14, 36). Ihre ausschließlich messianische Deutung durch PHILONENKO (ebd. 40) im Rückgriff auf Ps 89, 27f ist demgegenüber eine Engführung.

¹⁷ Vgl. Niclas FÖRSTER, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas* (BiTS 4), Leuven 2007, 220.255-257; PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 11; WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 13), 403f.

¹⁸ Insofern warnt LEONHARD, Vaterunser (s. Anm. 3), 513, zu Recht vor dem voreiligen «Schluß auf eine liturgische Rezitation des Textes aufgrund seiner pluralischen Formulierung: «Unser ...». Das Vaterunser stellt das Privatgebet in den Kontext des Volkes, aus dem es erst formuliert werden kann» und – so möchte ich ergänzen – aus dem es die Jünger Jesu als spezifische Gruppe heraushebt, obwohl jeder es nach Matthäus für sich im Verborgenen sprechen soll.

¹⁹ Vgl. PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 30.

²⁰ So mit der gebotenen Vorsicht Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufcharistie* (WUNT 338), Tübingen 2014, 33-36; dagegen u.a. Jonathan A. DRAPER, *Die Didache*, in: Wilhelm PRATSCHER (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 17-38, hier 19f, der die Didache entsprechend früher datiert.

²¹ WEIDEMANN, *Taufe* (s. Anm. 20), 69.

²² BRACHMANN, *Glauben* (s. Anm. 2).

²³ Gerhard LOHFINK, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Stuttgart 2012, 27; vgl. Wilfried EISELE, «Und er ist (nicht) erhört worden» (Hebr 5, 7). *Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu*, in: Wilfried EISELE (Hg.), *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet* (QD 256), Freiburg i. Br. 2013, 42-78, hier 53-60.

²⁴ FÖRSTER, *Gebet* (s. Anm. 17), 256. In Lk 11 folgen auf die Bitte des Jüngers (V.1) und das Vaterunser (V.2-4) das Gleichnis vom bittenden Freund (V.5-8), die Aufforderung zum zuversichtlichen Bitten (V.9f: «bittet, und es wird euch gegeben werden» usw.), zwei Weisheitsworte in Form rhetorischer Fragen, die Zweifel beim Bitten zerstreuen sollen (V.11f), und eine Nutzenanwendung, die auf die Güte des Vaters im Himmel verweist (V.13).

²⁵ Vgl. PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 45: «Jesus sagt nicht: «Heilige Deinen Namen», sondern «Dein Name werde geheiligt». Man hat also allen Anlaß anzunehmen, daß in der Bitte «Dein Name werde geheiligt» Gott das eigentliche Subjekt ist und daß die «Heiligung» des Namens zuallererst das Werk Gottes selbst ist. Dennoch ist, wie wir zeigen werden, auch nicht ausgeschlossen, daß andere an dieser Heiligung teilnehmen können.»

²⁶ Vgl. in diesem Sinne z.B. Ps 25, 4: «Deine Wege, Herr, lass mich wissen, deine Pfade lehre mich.»

VERENA LENZEN · LUZERN

DAS VATERUNSER UND DIE HEILIGUNG DES GÖTTLICHEN NAMENS IM JUDENTUM

Von Zeit zu Zeit spielte Jakob J. Petuchowski, Professor für Jüdische Theologie und Liturgie am Jewish Institute of Religion am Hebrew Union College in Cincinnati, der amerikanischen Lehrstätte des Reformjudentums, seinen Studenten einen Streich. Wenn er im Einleitungskurs die Privatgebete der alten Rabbinen behandelte, trug er das Vaterunser auf Hebräisch vor und fragte die Studierenden, ob dieses Gebet ein Teil der Liturgie in ihren Synagogen zu Hause wäre. Wenn dann gelegentlich einer die Hand erhob, antwortete er ironisch: «Sie kommen also aus einer Synagoge, in der das Vaterunser gesprochen wird?!» Dem Gelächter der Kommilitonen hielt er entgegen, dass ihr Kollege der Wahrheit näher gekommen wäre, als sie meinten.

1. *Kaddisch, Achtzehnbittegebet und Vaterunser*

In einem unveröffentlichten Vorlesungsmanuskript *Das Vaterunser aus jüdischer Sicht* verweist Petuchowski auf die Ähnlichkeiten zwischen dem Vaterunser und dem *Kaddischgebet*, das mit den folgenden Zeilen anfängt:

Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, sprecht:
Amen!

Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten!

Beide Gebete verbindet eine gedankliche und sprachliche Nähe, denn das *Kaddisch* ist in der aramäischen Volkssprache abgefasst wie ursprünglich auch das Vaterunser.¹ Die erste Bitte des Vaterunsers – «Geheiligt werde Dein Name» – wird im Matthäus- und Lukasevangelium gleichlautend

VERENA LENZEN, geb. 1957, ist Professorin für Judaistik und Theologie / Christlich-Jüdisches Gespräch; Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern.

überliefert. Die Bitte um die Heiligung des Gottesnamens wird mit der Bitte um das Kommen der göttlichen Herrschaft verknüpft. Derselbe Gedanke klingt auch im *Achtzehnbittegebet* an, das morgens, mittags und abends zu sprechen ist.

Die dritte Benediktion des *Achtzehnbittegebets*, *Sch'mone Esre*, hebt ebenfalls mit der Heiligung des göttlichen Namens an und mündet hymnisch in das *Trishagion*, Jesaja 6, 3:

Wir wollen deinen Namen auf Erden heiligen, wie man ihn in den Himmeln der Höhe heiligt, wie durch deinen Propheten geschrieben: Einer ruft dem anderen zu und spricht: Heilig, heilig, heilig ist der Ewige Zebaoth, erfüllt ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit.²

Aus den Analogien sind jedoch keine voreiligen Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Vaterunser (Mt 6, 9–13; Lk 11, 2–4; vgl. Didache 8, 2f) ist weder als eine Bearbeitung des *Kaddischgebets* zu verstehen, das zum ersten Mal in der rabbinischen Literatur Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts erwähnt wird, noch als Anlehnung an das *Achtzehnbittegebet*, das als liturgische Einheit am Ende des ersten Jahrhunderts nach der Zeitenwende belegt ist. Es besteht kaum eine direkte Abhängigkeit, doch in den gemeinsamen Topoi, Formeln und Strukturelementen kommen das religiöse Gemeingut des spätantiken Palästina, die jüdische Frömmigkeit und Gebetssprache jener Zeit zum Ausdruck. In ihrem Aufsatz *Das Gebet der Kirche* formulierte es Edith Stein 1939 so: «Aus den evangelischen Berichten wissen wir, daß Christus gebetet hat, wie ein gläubiger und gesetzestreuer Jude betete.»³

Das Vaterunser ist «ein reines Gottesgebet – ohne jede explizite Christologie».⁴ Wird es jedoch kontextuell im Sinn des Matthäus verstanden, so können jüdische Gläubige es, so Hubert Frankemölle, nicht mitbeten, da die göttliche Wirkmacht nicht an den Namen JHWH, sondern an Jesus geknüpft ist. Trotz der verwandtschaftlichen Nähe zu den Privatgebeten der Rabbinen nimmt das Vaterunser jedoch nicht die synagogale Form der Benediktion auf, die *Berakhah*: «Gelobt seist Du, Herr, der [...]». Es hebt mit der Formel an: «yit'qadesch Shm'cha» – Geheiligt werde Dein Name.»

2. Die Heiligung des göttlichen Namens

Wohl selten bedenken Christen und Christinnen, welche hohe jüdische Tradition sie mit Wendung ansprechen, wenn sie beten: «Geheiligt werde Dein Name». Es ist die Leitidee der *Heiligung des göttlichen Namens* – *Kiddusch HaSchem*, das Herzstück der jüdischen Frömmigkeit und des jüdischen Selbstverständnisses.⁵ Denn Israel als das Volk der Erwählung soll durch seine Existenz den Namen Gottes heiligen. Als Vorstellung des

gottgefälligen Lebens umfasst die Heiligung des Namens alle Facetten des thoratreuen Lebens und fordert Bewährung in einer Ethik des Alltags, die von der Kaschrut, den Ehe- und Familienpflichten bis zum Thorastudium reicht. So wird die Welt, mit Walter Benjamins Worten, zum «Schauplatz der Heiligung des Namens». Das Konzept des *Kiddusch HaSchem* zieht sich wie ein roter Faden durch die israelitische, jüdische und israelische Geschichte, ein oft blutroter Faden. Als Fachbegriffe bilden sich *Kiddusch HaSchem* – die Heiligung des göttlichen Namens – und im Kontrast – *Chillul HaSchem* – die Entweihung des göttlichen Namens erst in rabbinischer Zeit aus. Nach jüdischer Lehre ist der Mensch verpflichtet, Gott in seinem Leben zu heiligen, und in bestimmten Situationen auch mit seinem Leben. Im Laufe der Entwicklung wurde der Begriff zunehmend eingeschränkt im Sinne des Martyriums zur Heiligung des Namens – *al Kiddusch HaSchem*. Wo jüdisches Leben im Namen Gottes nur noch durch die Hingabe des Lebens zu verteidigen war, da wurde die Heiligung des göttlichen Namens zum Synonym und Inbegriff des jüdischen Martyriums. Als Bezeichnung des jüdischen Todes unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft ist die Vorstellung noch heute präsent und wird im Rahmen der Holocaust-Theologie kontrovers diskutiert.

Doch gehen wir von den Grundbestandteilen aus, die den Terminus und die Gebetsformel im Vaterunser betreffen: der Vorstellung von Heiligkeit und Heiligung einerseits und dem Begriff des göttlichen Namens andererseits.

3. Heiligkeit und Heiligung

Am Sinai erwählt der Heilige sein heiliges Bundesvolk, damit es ihn heilig halte. So lautet der Vers, den Adolph Jellinek einmal als «Israels Bibel im kleinen»⁶ bezeichnete, Levitikus 22, 32: «Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich mich inmitten der Israeliten als heilig erweise; ich, der Herr, bin es, der euch heiligt.» Die Heiligkeit des Schöpfers wird zur Gabe und Aufgabe des Geschöpfes: Israel als das Volk der Erwählung soll durch seine Existenz den Namen Gottes als heilig erweisen. Es ist jedoch allein Gott, der die Menschen heiligt. Im Vaterunser ist die Formel «Geheiligt werde Dein Name» (Mt 6, 9c) als «passivum divinum» angemessen zu übersetzen mit «Heilige Du, Gott, deinen Namen».⁷

Die Heiligung des göttlichen Namens verlangt die Einhaltung der Gebote. Erwählungsverpflichtung und Bundesschluss fordern die kultisch-liturgische und ethisch-moralische Nachfolge Israels auf Gottes Wegen. Levitikus 22, 32 ist ein Schlüsselsatz für das biblische Gebot der Heiligung und das Verbot der Entweihung Gottes. Obwohl die Heiligung des göttlichen Namens eine Vermittlung und Annäherung von Gott und Welt, von

Transzendenz und Immanenz darstellt, kommt im Begriff selbst bereits die nicht überschreitbare Schwelle zu Gottes Heiligkeit zum Ausdruck, denn nicht von der Heiligung Gottes, sondern von der Heiligung des göttlichen Namens, *Kiddusch HaSchem*, ist die Rede.

4. Der Name (*HaSchem*)

Dem Namen eignet in der jüdischen Tradition eine hohe Bedeutung, denn er umfasst das Wesen in seiner Ganzheit. Gott offenbart dem Mose im brennenden Dornbusch seinen Namen (Ex 3, 14), der in der Übertragung von Martin Buber und Franz Rosenzweig am tiefsten zum Ausdruck kommt: «Ich werde dasein, als der ich dasein werde.»⁸ Der Name benennt Gottes Dasein für Israel als sein immerwährendes Wesen und Versprechen. Ihn umgibt die Aura des Unantastbaren. Wie das Heilige flößt er Furcht und Ehrfurcht ein. Beide Phänomene, das Heilige und der Name, zeichnen sich biblisch durch die Momente des Numinosen aus, die Rudolf Otto als «mysterium tremendum» und «mysterium fascinans» beschrieb.

Die rabbinische Tradition unterscheidet zwischen dem einen Namen und unzähligen Benennungen Gottes. Weil der eine Gott namenlos ist, gibt es für ihn so viele Benennungen. Den Namen umgibt die Aura des Heiligen und Unantastbaren. *HaSchem* ist schon biblisch nie Anrede, sondern vorzüglich Selbstbezeichnung Gottes, verbunden mit der mahnenden Klage über die Entweihung des Namens oder der Aufforderung zur Heiligung des Namens.⁹ Nach der Zerstörung des Tempels wird der Gottesname aus der akustischen Sphäre ins Unaussprechbare zurückgenommen, wo er nicht mehr ausgesprochen, sondern nur noch angesprochen werden kann.¹⁰ Während alle Benennungen Gottes nur bruchstückhaften Charakter besitzen, umfasst allein der göttliche Name – *HaSchem* – als eigentlicher Name des Namenlosen die Ganzheit Gottes und muss daher unaussprechbar sein. Namen würden die göttliche Einheit und Einzigkeit spalten und zersplittern, während *HaSchem*, der Name schlechthin, sie bestärkt und bestätigt.

5. Heiligung des göttlichen Namens im Leben und Sterben

Das *Martyrium al Kiddusch HaSchem* stellt die höchste Stufe der Zeugenschaft Israels für den Einen und Ewigen Gott dar. Jeder, der täglich das *Höre Israel* – *Sch'ma Jisrael*, das Bekenntnis zum Einen Gott Israels, spricht, muss innerlich die Bereitschaft zur Selbsthingabe besitzen. Das *Sch'ma Jisrael* wurde zum traditionellen Märtyrerspruch des Judentums. Im Augenblick des gewaltsamen Todes wurde die Einheit und Einzigkeit des göttlichen

Namens bekannt. Berühmte Rabbinen – wie Rabbi Akiba (ca. 135 nach der Zeitenwende) – starben als Blutzeugen mit dem *Sch'ma Jisrael* auf den Lippen. Noch in den Gaskammern der nationalsozialistischen Vernichtungslager durchdrang das *Höre Israel* die Todesschreie der jüdischen Opfer.

Die Bereitschaft, Gottes Namen zu heiligen, erreicht ihren dramatischsten Ausdruck im Willensakt, als Märtyrer zu sterben. Der martyrologische Aspekt war im Konzept von *Kiddusch HaSchem* immer enthalten, trat jedoch in der Konfrontation des Judentums mit dem Hellenismus, der ersten heidnischen Kultur mit missionierender Tendenz, deutlich zutage. Seit dem zweiten Jahrhundert wurde der Tod zur Heiligung des Namens zum Inbegriff des jüdischen Martyriums. Ein Märtyrer wurde entsprechend als *Kadosch* (Heiliger) verehrt. Märtyrer-Gestalten wie Eleasar (2. Makk 6, 18–30), Hannah und ihre sieben Söhne (2. Makk 7), die drei Männer im Feuerofen (Dan 3), Rabbi Akiba und die Zehn Märtyrer wurden in der jüdischen Tradition zu Prototypen des Märtyrers und zu Vorbildern in der Hingabe zur Heiligung des göttlichen Namens. Bis in die Gegenwart haben sie Juden und Jüdinnen in auswegloser Bedrängnis getröstet und gestärkt.

Die wachsenden historischen Zwänge und die psychologische Bereitschaft zum *Martyrium al Kiddusch HaSchem* in frühjüdischer Zeit forderten einschränkende Bestimmungen, wann ein Jude, eine Jüdin zur Heiligung des Namens das eigene Leben opfern müsse. Die rabbinische Versammlung in Lydda im 2. Jahrhundert bestimmte die Bedingungen des *Martyriums al Kiddusch HaSchem*. Die martyriale Heiligung des Namens wurde in drei Fällen als verpflichtend erklärt (Babylonischer Talmud, Traktat Synhedrin 74a.b): erstens bei Götzendienst, zweitens bei Unkeuschheit (Inzest, Ehebruch), drittens bei Mord. Um diese Vergehen zu vermeiden, musste ein Jude sogar den Tod erdulden. Bei Zwangskonversionen spielte die Frage der jüdischen Öffentlichkeit eine bedeutende Rolle (bT Sabbath 130a). Wenn nicht zehn Juden zugegen sind, soll der Bedrängte übertreten, statt sich töten zu lassen. Diese Regeln galten für die sogenannten, leider seltenen, «normalen» Zeiten. Bei Verfolgung der ganzen Gemeinschaft muss man hingegen sein Leben opfern, auch wenn keine Israeliten anwesend sind, und man darf kein Gebot und keinen Brauch verletzen, die Jüdisches kennzeichnen.

Im Mittelalter wurde durch die Verfolgungen und Demütigungen der Juden die Ethik von *Kiddusch HaSchem* als Martyrium verstärkt. In der Konfrontation mit christlicher Mission und Zwangskonversion wurden Selbsttötung und Tod zum letztmöglichen Ausdruck von Mut, Würde und Selbstbewahrung. Es bestanden nicht nur geschichtlich extreme Bedingungen zur Selbsthingabe, es gab offenbar eine tiefe Bereitschaft zum Martyrium. Jüdische Gemeinden gingen wie einst die Helden von Masada 72 nach der Zeitenwende gemeinsam in den Tod. *Kiddusch HaSchem* in Form einer kollektiven Selbsttötung wird erstmalig von den rheinischen Märtyrern und

Märtyrerinnen des Jahres 1096 akzeptiert und praktiziert.¹¹ Den Zeugentod *al Kiddusch HaSchem*, aus unerschütterlicher Liebe und Treue zu Gott und zur Thora, starben jüdische Männer, Frauen und Kinder in der langen und leidvollen Geschichte des Judentums: in den blutigen Ausschreitungen gegen Juden und Jüdinnen in Frankreich, England und Spanien im Hochmittelalter und in der langen Kette der osteuropäischen Judenverfolgungen von 1648/49, dem Chmielnicki-Massaker bis zu den Pogromen von 1881/82, 1903–1906, 1919/20.

6. *Kiddusch HaSchem als jüdischer Tod im Holocaust*

Eine neue Schattierung im Begriffswandel von *Kiddusch HaSchem* zeichnet sich in der Schoa ab: er wird zur Bezeichnung des jüdischen Todes unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft. Insofern nicht nur Selbsttötungen von Juden im Ghetto und Konzentrationslager als Heiligung des Namens gedeutet werden, sondern darüber hinaus alle jüdischen Opfer des Nazi-Terrors, zeigt sich ein spezielles Verständnis von *Kiddusch HaSchem* als Martyrium, da bei den Gewaltopfern des Nationalsozialismus nicht generell ein willentlich angenommenes Martyrium behauptet werden kann. Als theologische Sanktionierung eines der größten menschlichen Verbrechen an der Menschheit kann die Verwendung des Begriffs *Kiddusch HaSchem* in diesem Zusammenhang durchaus heikel sein. Von vielen Schoa-Überlebenden und Hinterbliebenen der Opfer wurde diese Vorstellung sogar abgelehnt. Sie verwarfen den Ursprungsgedanken der Heiligung des Namens, die Idee des auserwählten Volkes als fatale Parallele zur nationalsozialistischen Propaganda vom «arischen Herrenvolk». Zudem betrachteten viele Betroffene die ihnen oft persönlich bekannten Opfer des Terrors als Durchschnittsmenschen ihresgleichen und nicht als «heilige Märtyrer».¹² Gegen diese psychologisch nachvollziehbare Kritik kann der Begriff des *Kiddusch HaSchem* für alle jüdischen Opfer der Schoa jedoch durch die jüdische Tradition verteidigt und behauptet werden. Wenn die Pogromopfer früherer Jahrhunderte kollektiv als Heilige geehrt werden und damit als heiliger, als sie oft im Einzelfall zu Lebzeiten waren, so wurde auch dort die nüchtern realistische Nabsicht der Zeitzeugen überwunden. Nach traditionellem Verständnis hängt die kollektive Heiligkeit der Schoa-Opfer nicht von der Art und Weise ab, wie sie ihr Leben führten, sondern wie sie es verloren. Demnach starb jeder Jude, der, willentlich oder ungewollt, bewusst oder unbewusst, von nationalsozialistischen Tätern getötet wurde, zur Heiligung des Namens.

Nicht ihr persönlicher Charakter oder Lebenslauf, sondern das Faktum ihres Gewalttodes durch Feindeshand erhebt alle jüdischen Toten der Schoa in den Rang heiliger Märtyrer und Märtyrerinnen. Wenn auch nicht alle –

wie zur Zeit der Kreuzzüge – für das Judentum starben, so starben sie doch alle, auch die Assimilierten oder Konvertierten, wegen ihres Judeseins. Wie der amerikanische Religionsphilosoph Emil L. Fackenheim schreibt, war Auschwitz «der äußerste, der teuflischste Versuch, der jemals unternommen wurde, das Martyrium selbst zu morden, und falls das gelänge, allen Tod, einschließlich des Martyriums, seiner Würde zu berauben».¹³ Wenn Fackenheim mit «der Stimme von Auschwitz» das lebendige Zeugnis für das Ausharren und für die Völker fordert, so widerspricht es letztlich nicht, sondern entspricht dies der Grundbedeutung der Heiligung des Namens.

7. *Kiddusch HaSchem als Kiddusch HaChayim*

Der Ruf nach *Kiddusch HaSchem* als *Kiddusch HaChayim*, der Heiligung des göttlichen Namens als Heiligung des Lebens, wurde bereits im Ghetto und Lager laut. Rabbi Jitzchaq Nissenboim, der 1943 im Warschauer Ghetto starb, beschrieb den *Kiddusch HaChayim* als Weg zum *Kiddusch HaSchem* und bezeichnete Widerstand und Verteidigung des Lebens als einzigen Weg der lebensgefährdeten Juden, den göttlichen Namen zu heiligen.

Wie ein Erdbeben erschütterte Auschwitz eine traditionelle Grundhaltung des Judentums, des *Kiddusch HaSchem* als passives Leiden und williges Sterben. Der Romancier Manès Sperber erklärte sogar, dass der Aufstand des Warschauer Ghettos und der Eichmann-Prozess das Ende «einer tausendjährigen Epoche der Heiligung des Namens durch die Juden und ihrer Ergebenheit in den gewaltsamen Tod bedeuten».¹⁴

Die Schoa hat die jahrhundertelange Tradition jüdischer Opferbereitschaft in der Nachfolge von Gen 22 und Ps 44 erschüttert, die lange Vor- und Leitbilder des Martyriums *al Kiddusch HaSchem* waren. Das moderne Judentum will nicht mehr der ohnmächtige Diener der *Akeda*, der Bindung auf den Opferaltar, sein; will sich nicht mehr wie Schafe und Lämmer als Schlachtvieh ergeben. «Nein», wirft Manès Sperber ein: «Nein, die Nachfahren der Toten von Belzec, Majdanek und Auschwitz haben nicht mehr das Recht, Lämmer zu sein – es sei denn: Lämmer mit stählernen Gebissen.»¹⁵ Die Opferhaltung und heroische Duldsamkeit als Erbe der zweitausendjährigen Diaspora sind von einem kämpferischen Willen zur Selbstbehauptung und -verteidigung abgelöst worden. Als vitale Formel für einen jüdischen Lebens- und Überlebenswillen hat der *Kiddusch HaChayim* – die Heiligung des Lebens – den martyrialen *Kiddusch HaSchem* abgelöst und kehrt so in neuer sprachlicher Gewandung zum ursprünglichen Bedeutungsgehalt von *Kiddusch HaSchem* zurück. Denn im Allgemeinen meint die Heiligung des göttlichen Namens jüdisches Leben im Namen Gottes, und nur *in extremis* verdichtet sie sich zum jüdischen Sterben im Namen Gottes.

In der langen Geschichte des jüdischen Martyriums blieb das Bewusstsein lebendig, dass die Heiligung Gottes zuvorderst das Leben nach der göttlichen Lehre und im Namen Gottes gebietet. Die Thora ist mit den Worten Rabbi Akibas die «Stätte unseres Lebens», unser «Lebenselement», oder wie es fast zwei Jahrtausende später eine Botschaft aus dem Warschauer Ghetto bekundet: «Thora bedeutet Lebensweise.»¹⁶

Nicht immer wird uns bei den Worten «Geheiligt werde Dein Name» bewusst, dass diese Wendung weit über das Liturgische hinaus die jüdische Ethik und Religion berührt. Die lange Geschichte der Heiligung des göttlichen Namens zeigt uns, dass diese kurze Formel im Judentum das gesamte Leben und Sterben durchdringt und zur Chiffre der gläubigen Existenz wurde.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Eduard LOHSE, *Vater unser. Das Gebet der Christen*. Darmstadt 2009, 27, 39f.

² Beide Zitate stammen aus dem *Sidur Safa Berura*. Mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger, Basel 1972, Kaddisch: 41, Schemone Esre: 64.

³ Edith STEIN, *Das Gebet der Kirche*, in: DIES., *Geistliche Texte I*, 31–39; hier: 31: http://www.edithstein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/19_EdithSteinGesamtausgabe_GeistlicheTexte_I.pdf (abgerufen am 19.12.15).

⁴ Vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, *Vater unser – Avinu. Das Gebet der Juden und Christen*, Paderborn 2012, 99, vgl. 103: «Kurzum: Was die Bitte «Geheiligt werde dein Name!» betrifft, stimmen jüdische und christliche Beter im Grundsatz überein, in der Konkretisierung nicht. [...] In den Schriften von Qumran liegt der Akzent bei «Heiligung des Namens Gottes» auf dem Tun der Menschen und der Engel (vgl. 164), in der rabbinischen Tradition wird «Heiligung des Namens Gottes» immer mehr auf das Martyrium zugespitzt (136).»

⁵ Vgl. Verena LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, München, Zürich 2002.

⁶ Hugo BERGMANN, *Die Heiligung des Namens*, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig 21913, 32–43; 32 (Erstveröffentlichung); ebenso in: DERS., *Jawne und Jerusalem. Gesammelte Aufsätze*, Königstein im Taunus (1919) 1981, 86–91; 86.

⁷ Vgl. FRANKEMÖLLE, *Vater unser – Avinu* (s. Anm. 4), 101f.

⁸ Martin BUBER – Franz ROSENZWEIG, *Die Schrift. Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg 1987, 158.

⁹ Friedrich NIEWÖHNER, *Der Name und die Namen Gottes. Zur Theologie des Begriffs «Der Name» im jüdischen Denken*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1981), 133–161; 146.

¹⁰ Vgl. Gershom SCHOLEM, *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbala*, in: DERS., *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt/M. 1973, 264–271; 270f.

¹¹ Vgl. Haim Hillel BEN-SASSON (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, in: DERS., *Geschichte des jüdischen Volkes*, Zweiter Band, München 1979, 41.

¹² Vgl. Reeve Robert BRENNER, *The Faith and Doubt of Holocaust Survivors*, New York, London 1980, 233, 236

¹³ Emil L. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, in: Michael BROCKE – Herbert JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, 73–110; 83.

¹⁴ Manès SPERBER, *Wie eine Träne im Ozean*, Wien 1976, XIV.

¹⁵ Manès SPERBER, *Churban oder Die unfaßbare Gewißheit*, in: DERS., *Churban oder Die unfaßbare Gewißheit. Essays*, München 21983, 45–68; 65.

¹⁶ Zvi KOLITZ, *Josel Rackower spricht zu Gott*, in: *Erinnern, nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust*, hrsg. von Martin Stöhr, München 1970, 107–118; 117.

HOLGER ZABOROWSKI · VALLENDAR

HEILIGE NAMEN

Von Gott und Mensch – und dem Wunder der Sprache

Der Horizont der Worte: das Wunder der Sprache

Das Alltäglichsste ist zumeist das Wunderbarste. Nur selten denkt man über Worte nach: darüber, was sie eigentlich sind und wie das Verhältnis zwischen ihnen und den Sachen, den Tieren und den Menschen, die sie bezeichnen, zu verstehen ist. Oder auch darüber, was es eigentlich bedeutet, dass Menschen nicht nur Laute äußern können, sondern dass sie über Sprache verfügen. Menschen können nämlich fragen: «Wie heißt dies?» und sogar Sachen, Tieren oder Menschen einen Namen geben. Man kann über sich selbst, andere Menschen, Dinge, sehr komplexe Sachverhalte oder sogar alles, was ist, etwas sagen. Man kann mit und zu anderen Menschen sprechen. Es ist aber sogar möglich, mit sich selbst zu sprechen, einen inneren Dialog zu führen und dabei Neues zu erkennen. Früh entdecken und entwickeln Kinder Sprache. Voller Freude erfinden sie manchmal eine ganz eigene Sprache. Selbst Schweigen kann man nur, weil es die Sprache gibt, die zunächst und zumeist menschliches Leben bestimmt – als im Sprechen immer schon (mit-)geteilt. Wo auch immer Menschen sind, stiftet Sprache Beziehungen und erschließt Welt, die wirkliche und viele mögliche Welten, die gegenwärtige, aber auch vergangene oder zukünftige Welten, die erlittene und erduldet, aber auch ersehnte und erhoffte Welten.

Man könnte Worte als bloße Mittel deuten. Menschen bedienen sich ihrer, um Aussagen über etwas zu treffen oder um sich mit anderen Menschen über etwas zu verständigen. Die Sprache wird dann als ein Instrument verstanden. So hat man lange, wenn man denn überhaupt ausdrücklich über die Sprache und menschliches Sprechen nachgedacht hat, menschliches Sprechen verstanden. Denken, Erkennen und Verstehen geschehen dann

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

im Medium der Sprache. Dass es verschiedene Sprachen gibt, spielt aus dieser Perspektive heraus nur eine untergeordnete Rolle. Manchmal erfüllen Worte tatsächlich hauptsächlich diese vermittelnde Funktion. Doch sind sie immer mehr als nur Instrumente des Menschen. Denn die Sprache ist nicht nur und vor allem nicht in erster Hinsicht etwas, das der Mensch hat und über das er verfügt oder mittels dessen er mit anderen Menschen in Beziehung treten kann. Sprache ist zunächst ein Horizont, innerhalb dessen sich dem Menschen jenes, was ist, zeigt. Man spricht vom transzendentalen Charakter der Sprache. Sie ist also nicht primär Mittel, sondern Bedingung der Möglichkeit von Welterkenntnis und -erfahrung. Dies bedeutet, dass man, bevor man überhaupt sich eines Wortes bedienen kann und bevor man überhaupt etwas erkennen kann, schon in jenem Horizont steht, der durch die Sprache selbst immer schon eröffnet ist. Und das heißt auch, dass die jeweilige Sprache, die man spricht und die einen sprechen lässt, Welt in einer je eigenen Weise erscheinen lässt. In diesem Sinne ist jede Sprache eine eigene «Weltanschauung», nicht nur eine Weise, in der Menschen die Welt anschauen, sondern auch eine Weise, in der die Welt den Menschen anschaut, sich ihm gibt und eröffnet: als Raum von mannigfachen Bedeutungsbezügen, als Ort der Hoffnung auf Sinn und Wahrheit.

Eine einfache Übersetzung von einer Sprache in eine andere verwandte Sprache zeigt bereits den Horizontcharakter von Sprache. Nie ist es möglich, alle Aspekte eines Textes oder gar eines Wortes angemessen zu übersetzen. Immer geschieht in der Übersetzung ein Verrat (im Italienischen verweist darauf die Wendung «Traduttore, traditore»). Vieles geht verloren. Immer geschieht im Übersetzen aber auch etwas Neues. Ein Gedanke, ein Gedicht, ein einfacher Satz wird in der Übersetzung in den Horizont neuer Bezüge, Verweise und Anspielungen gestellt, so dass sich nun Dimensionen zeigen können, die dem übersetzten Wort oder der ursprünglichen Fassung eines Gedankens fremd gewesen sind. Sprache also ist mehr als nur ein Werkzeug des Menschen; sie ist wie die Luft, die man atmet, das Wasser, in dem man schwimmt, das Licht, das Welt eröffnet. So selbstverständlich und alltäglich das Sprechen ist, so wunderbar ist die Gabe der Sprache, so erstaunlich ihre Macht.

Manchmal zerbricht die so selbstverständlich erscheinende Einheit von Wort und Sache. Wenn man zum Beispiel ein Wort sehr oft wiederholt, kann die Verbindung zwischen ihm und seiner Sache brüchig werden. Das Wort verliert irgendwie, manchmal nur für einen Augenblick, seine Bedeutung. Diese wird dann nicht selten von seinem reinen Klang überlagert. Es stellt sich die Frage: «Warum heißt dies hier gerade so und nicht anders?» Dann zeigt sich die oft unheimliche Kraft der Sprache. Es kann sich dann aber auch die konkrete Sache selbst – nicht sich zu Wort melden, sondern in Erscheinung treten und sich in Erinnerung rufen. Denn konnte je ein

Wort dieser bestimmten Sache gerecht werden? Worte verallgemeinern – zum Vorteil der Verständigung und Erkenntnis, aber auch auf Kosten der konkreten Individualität, die sich eines begrifflichen Zugriffs entzieht. Die Welt ist nämlich nie bloß als Zusammenstellung von Allgemeinheiten zu verstehen. Man laufe nur einmal durch einen Wald – und kann die Erfahrung machen, dass dieser nicht nur aus «Bäumen» besteht. Jeder einzelne Baum ist nämlich nicht nur dies: ein. Beispiel für jene Pflanzen, die man aufgrund der ihnen gemeinsamen Eigenschaften Baum nennt, sondern in seiner konkreten Gestalt auch etwas zutiefst Individuelles – geprägt durch seine eigene Geschichte, durch seinen Ort und vielfältige andere Umstände –, das sich letztlich der Einordnung in etwas Allgemeines und ihm Übergeordnetes entzieht.

Dichter können versuchen, das Besondere des Individuellen, die Unerschöpflichkeit des Konkreten ins Wort zu holen. Sie deuten an, was sich des Begreifens und des Begriffes entzieht. Sie bewegen sich dabei an den Grenzen der Sprache und überschreiten sie oft in die Negation begrifflicher Sprache, ins Schweigen hinein. In der Offenheit der Stille kann sich dann zeigen, was jeder Verallgemeinerung entgehen muss: das, was hier und jetzt begegnet und angesichts dessen jeder Begriff versagen muss.

Das Heiligkeit des Namens: das Geheimnis des Menschen

Umso mehr zeigen sich die Grenzen der Sprache, wo es nicht um Steine oder Bäume, sondern um Menschen geht. Man kann über Menschen begrifflich sprechen, mit Worten also, die einen allgemeinen Charakter haben. Man kann zum Beispiel einen Menschen als «Menschen» bezeichnen oder auch als Angehörigen einer bestimmten Nation, Kultur oder Religion oder als Menschen mit bestimmten Eigenschaften: dick oder dünn, klug oder dumm, groß oder klein. Doch können Menschen noch viel weniger als Bäume bloß als Exemplare einer Gattung oder einer durch gemeinsame Eigenschaften bestimmten Gruppe verstanden werden. Sie sind auch nicht nur Individuen, sondern Personen, nicht nur etwas Einzelnes, sondern immer auch jemand, der nicht allein zu einer Gattung oder Gruppe gehört und nie bloß als Summe seiner Eigenschaften verstanden werden kann, sondern einzig-artig, seine je eigene Art also ist, zu der nur er selbst gehört: als freier und für sein Leben verantwortlicher Mensch.

Diese Einzigartigkeit zeigt sich daran, dass Menschen einen Eigennamen tragen (und man kann umgekehrt, wie Robert Spaemann, «Person» als einen allgemeinen Eigennamen deuten¹). Mit ihm trifft man keine Aussage über etwas oder jemanden. Namen haben nämlich eine eigene Logik.² Sie haben meist etymologisch eine Bedeutung, über die man in einem Na-

menslexikon einiges erfahren kann. Doch spielt diese Bedeutung bei Eigennamen keine wesentliche Rolle. So leiten sich die Namen «Peter» oder «Petra» zwar vom griechischen Wort für Stein ab. Doch tragen weder Peter noch Petra ihren Namen, weil an ihnen etwas Steinernes zu entdecken wäre. Wenn zwei Menschen denselben Eigennamen tragen, teilen sie auch nicht bestimmte Eigenschaften (wenn man hier einmal davon absieht, dass auch Eigennamen der Mode unterworfen sind oder in bestimmten Kontexten stehen und ein gemeinsamer Eigenname durchaus auf kulturelle, soziale oder generationelle Gemeinsamkeiten verweisen kann). Der Eigenname verweist vielmehr auf den Kern, das Innere oder Eigentliche einer konkreten und einzigartigen Person. Daher kann man sagen, dass der Eigenname keine allgemein definierbare Bedeutung hat. Bei Spitznamen ist dies oft anders. Sie beziehen sich manchmal auf eine besonders auffallende Eigenschaft eines Menschen und haben daher durchaus eine Bedeutung – und können, wenn diese Eigenschaft ungeliebt ist, auch den Menschen, der mit diesem Namen angesprochen oder über den damit gesprochen wird, ärgern, weil er sich falsch bezeichnet fühlt.

Indem Eigennamen auf das Eigentliche der Person verweisen, das nicht (be-)greifbar ist, zeigt sich in ihnen jenes Geheimnis, das jede Person ist – oder besser: als das jede Person ihr Leben führt. Es entzieht sich dem Blick von außen und erlaubt nur Annäherungen. Besondern nahe kommen sich, d. h. ihrem Eigentlichen, Menschen, die sich lieben. Denn die Liebe erlaubt eine dem neutralen und weniger verstrickten oder eingenommenen Blick nicht mögliche Erkenntnis, eine Einsicht darin, wer jemand wirklich ist. Aus diesem Grund kann in der Sprache der Bibel der Liebesakt auch als Erkenntnisakt verstanden werden: als moment- und ereignishaft Einsicht darin, wer ein anderer Mensch wirklich ist. Das Eigentliche der Person entzieht sich aber letztlich auch dem Zugang von innen. Kein Mensch kann auf den Begriff bringen, wer er wirklich ist oder sein soll. In besonderen Situationen, wenn man etwa eine das gesamte Leben betreffende Entscheidung zu treffen hat oder in einer besonderen Herausforderung steht, mag es möglich sein, dem, wer man wirklich ist und sein soll, sehr nahe zu kommen. Es gibt daher so etwas wie eine (Selbst-)Entzogenheit und Geheimnishaftigkeit der Person. Dem Eigentlichen der Person kann man daher nur mit Scheu und Achtung aus der Ferne begegnen.

Nur Gott weiß darum, wer jeder einzelne Mensch wirklich ist. Wenn es heißt, er habe den Menschen bei seinem Namen gerufen (vgl. hier z. B. Jes 43, 1), so zeigt dies: Gott kennt nicht nur den Namen eines jeden Menschen, sondern ruft ihn. Gott steht in einem Verhältnis mit dem Menschen und ruft ihn, indem er ihn bei seinem eigenen, nur ihm bekannten Namen nennt, ins Leben. Die Namen, die Menschen einander geben, sind nur Bilder jenes inneren Namens, den ein jeder Mensch von Gott her hat,

und zwar jeder einen eigenen. Daher kann man sagen, dass jeder Eigenname heilig ist: als Hinweis nicht nur auf das Eigentliche des je konkreten Menschen, sondern auch darauf, dass jeder Mensch als er selbst – als dieser konkrete endliche, leibliche und mit anderen Menschen im Geflecht der Geschichte stehende Mensch – immer schon von Gott gerufen ist.

Dass Menschen also Eigennamen haben, die sich nicht an bestimmten Eigenschaften festmachen oder auf eine einfache Bedeutung reduziert werden können, kann daher letztlich nur verstanden werden, wenn es jenen Gott gibt, dem der Mensch ein Anliegen ist, der den Menschen ins Leben ruft, ihn benennt und der sich um ihn kümmert und sorgt. Es verwundert daher nicht, dass man Eigennamen nicht immer so verstanden hat, wie hier skizziert. Das hier entfaltete Verständnis des Eigennamens hat sich nämlich im Kontext des jüdischen und christlichen Glaubens an Gott entwickelt. Im Englischen ist der Eigenname der «Christian name», der christliche Name. Das verweist nicht nur auf die Taufe, in der im Namen des dreieinen Gottes einem Menschen ein Name gegeben wird. Es verweist – tiefer reichend – auch darauf, dass jeder Mensch nach biblischem Verständnis ein Ebenbild Gottes ist. Weil Gott selbst einen Namen hat, haben auch Menschen einen Eigennamen. Und weil der Name Gottes geheiligt werden soll und Gott heilig ist, soll auch der Name des Menschen, d. h. das Eigentliche der Person, geheiligt werden.

Jene Namen, die Menschen tragen und bei denen sie gerufen werden, sind allerdings nicht willkürlich. So gibt es – neben bestimmten und sich immer wandelnden Moden und Vorlieben – die Tradition, Menschen nach Heiligen oder nach verstorbenen oder auch noch lebenden Vorfahren zu benennen. Dann kommt dem Eigennamen eine imperativische Dimension zu: Der so benannte Mensch soll seinem Namenspatron gerecht werden, ihm zur Ehre gereichen. Und ihm kommt dann auch eine optativische Dimension zu, nämlich der Wunsch, dass dies gelinge, wie auch die Hoffnung, dass jemand unter dem besonderen Schutz seines Namenspatrons stehen möge. Dem Eigennamen als «Christian name» ist daher viel tiefer als jedem anderen Wort Hoffnung eingeschrieben: auf eine gelingende und gute Zukunft des Menschen, der als immer schon von Gott gerufen einen Namen trägt.

Die Zukünftigkeit Gottes: die Heiligung des Namens Gottes

In Ex 3, 14 offenbart Gott Mose seinen Namen: «Ich bin der Ich-bin-da.» Man kann die Bedeutung dieser Offenbarung kaum unterschätzen. Franz Rosenzweig deutet sie folgendermaßen: «Grund der Offenbarung, Mittelpunkt und Anfang in eins, ist die Offenbarung des göttlichen Namens. Aus

dem geoffenbarten Namen Gottes leben ihr Leben die verfaßte Gemeinde und das verfaßte Wort bis auf den heutigen Tag, bis auf den gegenwärtigen Augenblick und bis in das eigene Erlebnis. Denn wahrhaftig, Name ist nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen: Ich glaub' ihn.»³ Das gilt aus jüdischer, aber auch aus christlicher Perspektive: Der Name Gottes ist kein Nebenaspekt, nichts, das Gott noch zusätzlich offenbarte, sondern die innere Mitte der Offenbarung Gottes, dessen Eigentliches sich des Begreifens entzieht und der daher immer auch fremd, unbekannt, unbeschreibbar bleibt. Gott hat selbst, so bekennet er, einen Eigennamen, er ist nicht etwas, sondern jemand, und dieser Name ist ein Versprechen, eine Verheißung. Denn Gott offenbart sich als jener, der für den Menschen da ist.

Dieser Offenbarung ist jede Wort- oder Namensmagie fern; aber ihr sind auch jene ungeschichtlich gedachten ontologische Dimensionen fern, die man oft mit der Offenbarung des Namens Gottes verbunden hat.⁴ Denn der hebräische Text hat Tiefendimensionen, die die Übersetzung mit «Ich bin der Seiende» oder «Ich bin, der ich bin» gerade nicht aufweist. F.W.J. Schelling hat dies erkannt. In seinem Spätwerk nimmt er die Selbstprädikation Gottes zum Ausgangspunkt einer geschichtlichen positiven Philosophie und übersetzt Ex 3, 14 folgendermaßen: «ich werde sein der ich sein will».⁵ Gott ist für Schelling kein statisches höchstes Sein. Gott kann sich zu seinem eigenen Sein noch einmal eigens willentlich verhalten. Ihm steht er in der Freiheit seines Willens gegenüber. Er ist, so denkt Schelling, *«frei sein zu können oder nicht sein zu können»*. Das bedeutet auch, dass er aus Freiheit sich in der Tat der Schöpfung und das heißt in der Weltgeschichte in seinem «ewigen Wollen» dem Menschen offenbart und für ihn da ist. Das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen ist daher kein bloß logisches, sondern ein faktisches, ein lebendiges und geschichtliches.⁶ Dies ist für Schelling der höchste Gottesbegriff. Denn ein Gott, der als Person nicht derart frei wäre und der notwendigerweise existierte – wie das ontologische Argument für die Existenz Gottes nahelegt –, wäre kein wahrhaft göttlicher Gott. Schellings Übersetzung ist radikal und in ihrer Interpretation auch höchst eigenwillig – aber gleichzeitig auch zutiefst biblisch. Denn er stellt die «Herrlichkeit» Gottes in den Mittelpunkt seiner Überlegungen: Gott ist der «Herr des Seins»,⁷ dessen Inneres sich dem Menschen entzieht und der daher auch nicht auf einen Begriff gebracht werden kann. Und deshalb, so kann man sagen, hat er einen Namen, den sich der Mensch nicht ausdenken kann, sondern der ihm von Gott selbst mitgeteilt werden muss und den der Mensch heiligen soll.

«Geheiligt werde Dein Name!» – was aber kann das bedeuten? Wie kann man den Namen Gottes heiligen? Heiligen bedeutet in diesem Fall nicht,

wie das Wort nahe legen könnte, etwas Endliches heilig zu machen. Und es bedeutet auch nicht, etwas als heilig zu begreifen. Gott und daher auch sein Name ist ja immer schon heilig. Was dies bedeutet, kann nicht begriffen, sondern nur anerkannt werden: im betenden Anruf Gottes. Allerdings kann die Heiligkeit Gottes und seines Namens vergessen werden. Man kann Gott lästern und ihm einen falschen Namen geben. Man kann versuchen, Gott auf einen allzu verständlichen Begriff zu bringen, um ihn so dem menschlichen Denken unterzuordnen. Daher gilt es immer wieder neu, Gott als heilig anzuerkennen und sich seines Namens zu vergewissern. Denn in seinem Namen, der nicht nur von ihm selbst kommt, sondern der auch auf das unerschöpfliche Geheimnis Gottes verweist, zeigt sich in besonderer Weise seine Heiligkeit. In ihm offenbart sich Gott nämlich als jener, der für den Menschen da ist und der auf den Menschen zukommt – weil er frei auf ihn zukommen will. Wer also den Namen Gottes heiligt, richtet sich nicht einfach auf etwas Ewiges, sondern auf die Zukunft, auf die je neu sich ereignende Ankunft Gottes.

Den Namen Gottes zu heiligen hat aber auch eine negative Dimension. Denn wer Gottes Namen wirklich heiligt, bezeugt damit auch, dass nichts anderes heilig ist: kein anderer Mensch, kein Staat, keine Wissenschaft, keine Kultur oder Religion. Einzig und allein Gott ist heilig – aufgrund dessen, was nur er ist und sein kann: «Ich bin der *Ich-bin-da*.» Wenn man trotzdem etwas heilig nennt, dann nur, insofern es auf Gott als Quelle aller Heiligkeit bezogen ist, weil es im Schatten oder eben im Lichte des göttlichen Namens und seiner Verheißung für die Geschichte – als einer Geschichte zwischen Gott und Mensch – steht. Wer Gottes Namen heiligt, ermöglicht es daher auch, den Namen des Menschen als Ebenbild Gottes zu heiligen, ohne den Menschen zu vergötzen. Freilich stellt sich die Frage, ob die wahre Heiligkeit des Menschen überhaupt noch anerkannt werden kann, wenn die lebendige Erinnerung an die Macht und Heiligkeit des Namens Gottes verloren gegangen ist: Gibt es, wenn dieser Name nicht mehr geheiligt wird, vielleicht nur die Alternative von Vergötzung und Verteufelung des Menschen?

Es stellt sich aber noch eine andere Frage, nämlich jene, ob das Versprechen von Sinn, das jedem Sprechen inne wohnt, nicht unverständlich wird, wenn Gottes Name nicht mehr geheiligt wird. Denn wenn die Quelle des Heiligen und jeder Hoffnung und Wahrheit nicht mehr anerkannt wird, wenn der Name Gottes nicht mehr als «Wort und Feuer» wirkt, sondern zu «Schall und Rauch» verkümmert ist, könnten alle Worte erstarren: zu bloßen Mitteln, die man mal so, mal anders verwendet, um sich durch sie eine gerade passende, wenn auch illusionäre Wirklichkeit zurechtzumachen. Zerbricht, wenn der Name Gottes nicht mehr geheiligt wird, nicht auch der gemeinsame Horizont der Worte, der allererst Verstehen und Beziehung

unter Menschen ermöglicht? Hat Nietzsches «toller Mensch» nicht Recht, wenn er fürchtet, dass mit dem Tode Gottes auch der Horizont der Sprache, das Zusammenspiel also von Wahrheit, Sinn und Bedeutung, verschwunden sein könnte? Zeigt sich jenem, der die Macht der Sprache wirklich erfährt, nicht, wenn auch meist unausdrücklich, jener Gott, der den Namen «Ich bin der Ich-bin-da» trägt und der diesen offenbart hat, weil er den Menschen liebt?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1996, 41.

² Für wichtige sprach- und religionsphilosophische Überlegungen zum Namen vgl. aus der Sicht eines russisch-orthodoxen Neuplatonismus u. a. Pawel FLORENSKI, *Namen*, hg. von Sieglinde und Fritz MIERAU, aus dem Russischen von Fritz Mierau, Berlin 1994.

³ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt am Main ⁵1996, 209.

⁴ Auf diese beiden wichtigen Aspekte verweist auch Gershom SCHOLEM, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in: DERS., *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt/M. 1973, 7–70, 11ff. Vgl. zum Namen Gottes und zu seiner Heiligung auch die wichtigen Überlegungen von Michael BROCH in: Michael BROCH – Peter JENTZMIK, *Das Vaterunser neu buchstabiert*, Limburg 2015, 31–34.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. und eingeleitet von Siegbert PEETS, Frankfurt/M. ²1998, 161.

⁶ Ebd., 11f.

⁷ Ebd., 8; 147ff; 117.

ALEXANDER ZERFASS · SALZBURG

«O SÜSSESTER DER NAMEN ALL»

Eine poetische Annäherung an den Namen Jesu

1. Den Namen verstehen

«Nomen est omen», sagt ein bekanntes Sprichwort, das auf eine Formulierung des römischen Komödiendichters Plautus († um 184 v. Chr.) zurückgeht.¹ Tatsächlich war in der Antike die Vorstellung weit verbreitet, im Namen verdichte sich in besonderer Weise die Person. So überrascht es nicht, dass auch im Alten Testament der Name Gottes Programm ist. Obwohl die exakte wortgeschichtliche Bedeutung des Tetragramms JHWH umstritten ist, liegt seine Ableitung von dem Verb *hjh* («werden», «sein», «da sein») nahe. Zumindest wird dies in der Erzählung vom brennenden Dornbusch vorausgesetzt, wo die Offenbarung des Gottesnamens durch ihren narrativen Kontext zugleich eine eindrucksvolle Auslegung erfährt.

Mose sucht die Legitimation seines Auftrags, das Volk aus der Knechtschaft des Pharaos herauszuführen, in der Kenntnis des Namens des göttlichen Auftraggebers: «Da sagte Mose zu Gott: Gut, ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der *Ich-bin-da*. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der *Ich-bin-da* hat mich zu euch gesandt» (Ex 3, 13f). Nicht erst in der modernen Bibelwissenschaft ist die Interpretation des Gottesnamens kontrovers. Weite Teile der christlichen Gotteslehre haben den Namen, ausgehend von der Übersetzung der Septuaginta Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν («Ich bin der Seiende»), im Horizont der platonischen Seinsphilosophie gelesen.² Der unmittelbare Erzählkontext im Exodusbuch spricht jedoch eine andere Sprache. Der *Ich-bin-da* stellt sich hier als ein Gott vor, der am Leid seines Volkes Anteil nimmt und es bei diesem Leid nicht bewenden lässt: «Der Herr sprach: Ich habe das

ALEXANDER ZERFASS, geb. 1978, seit 2015 Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen» (Ex 3, 7f). Nicht zufällig platziert die Bibel die Offenbarung des Gottesnamens im Umfeld der Exoduserzählung. Das biblische Gottesbild kreist um die Erfahrung, dass Gott aus der Knechtschaft des Lebensfeindlichen rettet und befreit. Von dieser wirkmächtigen und heilvollen Zuwendung Gottes spricht sein Name. An einer späteren Stelle kommt das Buch Exodus auf diesen Zusammenhang zwischen dem Namen Gottes und seinem Handeln am Menschen zurück, das sich auch vom ersten Bruch des Bundes durch den Tanz um das Goldene Kalb nicht irritieren lässt. Auf die Bitte des Mose «Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen!» (Ex 33, 18) antwortet Gott: «Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen und will vor dir kundtun den Namen des HERRN: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich» (33, 19).³ Und wenig später heißt es in der so genannten Gnadenformel Ex 34, 6: «Und der HERR ging vor seinem Angesicht vorüber und er rief aus: HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue».⁴

Es liegt ganz auf der Linie der alttestamentlichen Namenstheologie, wenn das Neue Testament auch Christus als Träger eines programmatischen Namens begreift. Nicht nur spielt seine Bezeichnung als «Herr» (κύριος) auf die Ersetzung des unaussprechlichen Gottesnamens in der Septuaginta an und bringt auf diese Weise zum Ausdruck, dass JHWH selbst sich in Jesus von Nazareth zeigt. Vielmehr handelt es sich auch bei «Jesus» um einen sprechenden Eigennamen. Während der Schwangerschaft Marias eröffnet ein Engel dem zweifelnden Josef im Traum: «Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen» (Mt 1, 20f). Der aramäische Name Jeschua bedeutet «JHWH rettet», und der Evangelist interpretiert ihn als Entsprechung zum geheimnisvollen Namen Immanuel, der im Jesajabuch dem Kind der Jungfrau verheißen ist: «Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, einen Sohn wird sie gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben (Jes 7, 14 LXX), das heißt übersetzt: Gott ist mit uns» (Mt 1, 22f). In Jesus Christus offenbart sich erneut der Gott des Exodus, leidet der «Ich-bin-da», der «Gott-mit-uns», die Sklaverei des Todes solidarisch mit, um ihre Fesseln endgültig zu brechen.

2. Den Namen feiern

War bislang vom Namen als Medium der Offenbarung des Wesens Gottes bzw. Christi die Rede, so ist von der Bibel her ein zweiter Aspekt zu ergänzen. Im Alten Testament kann der Name Gottes geradezu zum Repräsentanten seiner Wirkmacht⁵ und Gegenwart⁶ werden. Von daher erklärt sich, dass er vor allem in den Psalmen auch als Adressat des Lobpreises erscheint. «Halleluja! Lobet, ihr Knechte des Herrn, / lobt den Namen des Herrn! / Der Name des Herrn sei gepriesen / von nun an bis in Ewigkeit. / Vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang / sei der Name des Herrn gelobt» (Ps 113, 1–3).⁷

In analoger Weise schlug sich christlicherseits die Verehrung Jesu seit der Väterzeit in einem besonderen Interesse an den Nomina Christi, an den biblisch fundierten Bezeichnungen Christi nieder.⁸ Doch auch der Eigenname Jesu inspirierte die Frömmigkeit, wie etwa das ostkirchliche Jesusgebet zeigt, das sich seit dem 6. Jahrhundert als unablässige Meditation des Namens Jesu Christi darstellt.⁹ Im späten Mittelalter schuf sich die Namen-Jesu-Devotion schließlich ihr eigenes Fest. Der Ansatzpunkt für sein Entstehen lag in der Evangelienlesung des Oktavtags von Weihnachten: «Als acht Tage vorüber waren und das Kind beschnitten werden sollte, gab man ihm den Namen Jesus, den der Engel genannt hatte, noch ehe das Kind im Schoß seiner Mutter empfangen wurde» (Lk 2, 21). Als spiritueller Wurzelgrund lässt sich die an den narrativen Details des Lebens Jesu ansetzende Spiritualität namhaft machen, wie sie seit dem hohen Mittelalter besonders von Franziskanern und Zisterziensern gepflegt wurde. Einflussreich für die Verehrung des Namens Jesu wurde vor allem der heilige Bernardin von Siena OFM († 1444), dessen Namen-Jesu-Litanei 1886 auch Eingang in das *Rituale Romanum* fand. Ein eigenes Fest unter dem Datum des 14. Januar ist erstmals im franziskanischen Eigenkalender von 1530 bezeugt. Gesamtkirchlich eingeführt wurde es jedoch erst von Papst Innozenz XIII. im Jahre 1721. Termin des Festes im Universalkalender war zunächst der zweite Sonntag nach Epiphanie, bis es 1913 durch Pius X. auf den Sonntag zwischen dem Oktavtag von Weihnachten (Circumcisio) und Epiphanie bzw., wenn dies nicht möglich war, auf den 2. Januar verlegt wurde.¹⁰

3. Dem Namen dichten

Die liturgischen Texte des Namen-Jesu-Festes und die dahinter liegende Theologie hat Alex Stock in seiner «Poetischen Dogmatik» mustergültig erschlossen.¹¹ Daher soll hier ein anderes Medium in den Blick kommen, in dem sich die Verehrung des Namens Jesu ebenfalls Ausdruck verschafft hat: das volkssprachige Kirchenlied.¹² Ausgewählt wurde ein interessanter Kasus

ökumenischer Wirkungsgeschichte, nämlich ein reformiertes Katechismuslied, das im Laufe der Zeit zum katholischen Festlied avancierte.

Im Jahre 1780 erschien in Zürich die Sammlung «Sechszig Lieder nach dem Zürcherischen Catechismus» von Johann Caspar Lavater (1741–1801). Der reformierte Geistliche und Gelehrte¹³ war vielfältig vernetzt mit den Geistesgrößen des Sturm und Drang und der Vorromantik. Unter den zu seinen Lebzeiten vielgelesenen Schriften ragt das vierbändige Hauptwerk «Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe» (1775–1778) heraus. Zum Zeitpunkt der Drucklegung der «Sechszig Lieder» war Lavater Diakon an St. Peter in Zürich, dessen Gemeindejugend er die Kollektion ausweislich der Vorrede «in Ansehung der hergebrachten, ich darf nicht sagen sehr unschicklichen Gesangsweise» zur Erbauung und «zur Erweckung eigentlich christlicher Gesinnungen und Lobpreisungen» zugebracht hatte.¹⁴ Der Aufbau der Liedsammlung folgt dem Zürcher Katechismus in der Fassung von Hans Kaspar Suter, die von 1639 an 200 Jahre lang in Gebrauch war:¹⁵ Die Gesänge gruppieren sich thematisch um die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und die gottesdienstlichen Handlungen. Als 25. Lied, das zweite innerhalb der Rubrik zum christologischen Artikel des Glaubensbekenntnisses, präsentiert Lavater den hier interessierenden Gesang auf den Namen Jesu.¹⁶

- 1 O süssester der Namen all,
 Den Menschenzungen nennen!
 O du, der Himmel Wiederhall,
 Dem tausend Herzen brennen –
 O Jesus! Jesus Christus! Wie
 Beugt tief genug sich unser Knie
 Vor dir, der hohen Höchster?

- 2 O du, der ewig uns befreyt
 Von jedem Tod und Schmerzen!
 Wer, Gottes voller Heyland, freut
 Sich deiner nicht von Herzen?
 Dein Nam' ist Hülfe! Heil und Huld!
 Vor dir verschwindet Tod und Schuld!
 Wo ist, wie du, ein Retter?

3 Meßias Jesus! Erster Sohn
 Des Vaters aller Wesen!
 Zum König auf Jehovah's Thron
 Eh Licht ward, auserlesen.
 Voll Gottes Weisheit! Licht aus Licht!
 Voll Kraft, die darstellt, wenn sie spricht!
 Voll reinster Gottes Liebe!

4 Hoch über alle Namen geht
 Dein Name! Weltregierer!
 Dir Priester Erster! Urprophet!
 Du aller Fürsten Führer!
 Dein ist die Tiefe! Dein die Höh'
 O König aller Könige!
 Dein alles – Jesus Christus.

In vier Strophen entfaltet Lavater einen ekstatischen Lobpreis auf den Namen Jesu, auf dessen Wortbedeutung er genau in der Mitte des Liedes anspielt: «Wo ist, wie du, ein *Retter*?» (2,7). Generell kommt in der zweiten Strophe die heilsgeschichtliche Dimension der Befreiung aus Tod und Sünde am deutlichsten zur Sprache, während Strophe 3 stärker bekenntnishaft auf die Schöpfungsmittlerschaft des Logos abhebt und mit der Wendung «Licht aus Licht» (3,5) sogar ein wörtliches Credo-Zitat verarbeitet. Die Rahmenstrophen 1 und 4, besonders die Verse 1,5–7 und 4,1f, greifen den Schluss des Philipperhymnus auf, eine neutestamentliche Kernstelle der Theologie des Christusnamens: «Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr» – zur Ehre Gottes des Vaters» (Phil 2, 9–11). Die hier eingeforderte Akklamation wird durch das Lied in affektiver und rhetorischer Übersteigerung eingelöst. Zahlreiche Ausrufe und rhetorische Fragen dienen dieser emotionalen Wirkung. Gleichzeitig versäumt es das Katechismuslied nicht, dogmatische Gehalte zu platzieren, so etwa in der Schlussstrophe die Lehre von den drei Ämtern Christi, des Priesters, Propheten (4,3) und Königs (4,4–6).

4. Die katholische Karriere des reformierten Liedes

Im evangelischen Bereich hielt das Lied niemals Einzug in rezeptionsleitende Gesangbücher. Überhaupt kontrastiert die erhebliche Bekanntheit Lava-

ters zu Lebzeiten mit einer weitgehend auf die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts beschränkt bleibenden Nachwirkung.¹⁷ So stammen auch die wenigen ermittelbaren evangelischen Gesangbuchbelege für das Lied aus diesem Umfeld.¹⁸ Im angelsächsisch-methodistischen Bereich kursierte auch eine englische Übersetzung des Liedes.¹⁹

Was hingegen die deutschsprachige Rezeptionsgeschichte betrifft, ist das Lied ein interessantes Beispiel für ökumenische Wanderungen: Verstärkt seit dem späten 19. Jahrhundert fand es nämlich eine bemerkenswerte Verbreitung in katholischen Gesangbüchern, wo es als Lied zum Oktavtag von Weihnachten bzw. zum Namen-Jesu-Fest rubriziert wurde. In diesem Sinne erscheinen die ersten beiden Strophen fast unverändert schon im zweiten Band von *Katholisches Gesangbuch zum allgemeinen Gebrauche bei öffentlichen Gottesverehrungen* (München 1810). Einflussreich wurde in der Folge vor allem die Fassung des Trierer Diözesangesangbuchs, die die leicht modifizierte erste Strophe Lavaters mit fünf neuen Strophen verband. Sie wurde in zahlreichen anderen Gesangbüchern rezipiert, indem man Strophe 1, seltener auch die Strophen 1 und 2 von Lavater mit vier bis fünf Trierer Strophen kombinierte.²⁰ Diese rezeptionsgeschichtliche Schlüsselstellung der Trierer Fassung rechtfertigt eine nähere Betrachtung.²¹

- 1 O süßester der Namen all,
 Die Menschenzungen nennen,
 O du, der Himmel Wiederhall,
 Dem tausend Herzen brennen:
 Dir neigen uns're Herzen sich,
 Vor dir, o Name, ewiglich
 Der Engel Schaar sich beuget.

- 2 O Name, der die Hölle schreckt,
 Vor dem die Himmel schweigen,
 Durch den die Todten auferweckt
 Aus ihren Gräbern steigen;
 Der von dem Himmel ward gebracht
 Und durch die Engel kund gemacht:
 O Name, sei gepriesen!

- 3 O heil'ger Name, dessen Ruhm
 Kein Menschenlob erreicht,
 Vor dessen hohem Heiligthum
 Entzückt die Kniee beuget,
 Was droben Gottes Thron umschwebt,
 Auf Erden, in der Hölle lebt:
 O Name, sei gepriesen!

- 4 Ein and'rer Name ist uns nicht
 Im Erdenthal' gegeben,
 Der uns gewährte Trost und Licht
 Und Heil in uns'rem Leben.
 Er nimmt dem Tode seine Qual,
 Und streuet seines Lichtes Strahl
 In's Reich der dunkeln Gräber.
- 5 Sei, Name, meine Zuversicht,
 Mein Schild und Siegeszeichen;
 Sobald die Zunge «Jesus» spricht,
 Muß Sünd' und Hölle weichen.
 Sei meines Lebens Licht und Kraft
 Auf dieser Erde Pilgerschaft,
 Im Leben und im Tode.
- 6 Mach', heil'ger Name, mich bereit,
 Hier Schmach für dich zu leiden,
 Dann wird mir jede Bitterkeit
 Ein Quell von Himmelsfreuden:
 Ich trage dann mein Kreuz mit Muth,
 Bereit zu opfern Gut und Blut
 Für dich, der mich erlös'te.

Gegenüber der Originalfassung fällt zunächst auf, dass der eher statisch kreisende Lobgesang Lavaters eine klare Struktur erhalten hat: Auf vier Strophen mit Lobpreis und Anamnese folgen zwei Strophen mit Bitte und Selbstverpflichtung. Der Jubel über den göttlichen Namen Jesu – das Stichwort «Name» fällt im Eingangsvers jeder der sechs Strophen – gründet in der Vergegenwärtigung der Erlösung aus dem Tod (Strophen 2 und 4). Dieses Gedächtnis ist zugleich Anlass, auf die machtvolle Zuwendung des Herrn auch im eigenen Leben zu vertrauen (Strophe 5) und ihn der Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge zu versichern (Strophe 6).

Ein weiteres Merkmal der Trierer Version ist, dass die namenstheologischen Referenzstellen aus dem Neuen Testament in den lobpreisend-anamnetischen Strophen deutlicher profiliert sind. In der ersten Strophe wurde das etwas ungelenke Enjambement im Abgesang der Fassung Lavaters durch eine Anspielung auf den Anfang des Hebräerbriefes, die Epistel der dritten Weihnachtsmesse, ersetzt: «er ist um so viel erhabener geworden als die Engel, wie der Name, den er geerbt hat, ihren Namen überragt. [...] Wenn er aber den Erstgeborenen wieder in die Welt einführt, sagt er: Alle Engel

Gottes sollen sich vor ihm niederwerfen» (Hebr 1, 4.6). Der schon bei Lavater verarbeitete Schluss des Philipperhymnus wird in der neuen Strophe 3 noch detaillierter aufgegriffen, vor allem durch die Aufnahme der Trias «Himmel – Erde – unter der Erde».²² In Strophe 4 wird mit Apg 4, 12 eine weitere biblische Spitzenaussage verarbeitet: «Und in keinem anderen [als in Jesus Christus] ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.» Auch Strophe 2 ist mit biblischen Bezügen versehen: Nicht nur spielt Vers 2,6 auf die Mitteilung des Namens Jesu durch einen Engel an (Mt 1, 21; Lk 1, 31; 2, 21). Vielmehr lassen die Verse 2,3f «Durch den die Todten auferweckt / Aus ihren Gräbern steigen» an die entsprechende Notiz im Passionsbericht des Matthäusevangeliums denken (Mt 27, 52f). Von daher könnte der «Name, der die Hölle schreckt» (2,1) hier konkret der Kreuzestitel sein. Im scheinbaren Scheitern ist die Sendung Jesu «vollbracht» (Joh 19, 30), in der äußersten Erniedrigung «bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2, 8) die Macht des Todes überwunden.

In der katholischen Wirkungsgeschichte hatte das Lied durch die kirchenjahreszeitliche Verankerung beim Namen-Jesu-Fest seinen Platz behaupten können. Genau diese Verknüpfung jedoch ließ es zum Zeitpunkt der Erstellung des alten *Gotteslob* als obsolet erscheinen, da das Fest im durch die Liturgiereform erneuerten römischen Kalender nicht mehr vorgesehen war. Obwohl es noch in der Nachkriegsgeneration der Diözesangesangbücher fast universal enthalten gewesen war, schied das Lied daher mit der Einführung des Einheitsgesangbuchs auch aus der katholischen Rezeption aus. Auch nach der zögerlichen Wiederbelebung des Festes als Gedenktag des Heiligsten Namens Jesu (3. Januar) im Jahr 2002 ist es in die Diözesanteile des neuen *Gotteslob* nicht zurückgekehrt. Es ist bedauerlich, wenn damit ein kostbarer Zweig der poetischen Jesusfrömmigkeit weitestgehend abgeschnitten bleibt.²³ Zu hoffen steht, dies möge nicht darauf schließen lassen, dem Namen Jesu, des Retters, brennten heute nicht mehr «tausend Herzen» (1,4).

ANMERKUNGEN

¹ Persa v. 625 (IV, IV): «nomen atque omen quantivis iam est preti» (T. Macci Plauti comoediae, ed. W. M. LINDSAY, Bd. 2, Oxford 1905).

² Vgl. beispielhalber zu Augustinus: Goulven MADEC, Art. *Ego sum qui sum*, in: AL 2 (1996–2002) 738–741; Christian PIETSCH, Art. *Esse, essentia*, in: ebd. 1120–1133, hier: 1126f.

³ Übersetzung nach: Sytze DE VRIES, *Dass sein Name daselbst wohne ... Biblisch-theologischer Exkurs über den NAMEN Gottes*, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 22/02 (2008) 17–23, hier: 20.

⁴ Übersetzung ebd.

⁵ Vgl. zum Beispiel Num 6, 27; Dtn 28, 10; Spr 18, 10; Jes 30, 27; Jer 10, 6.

⁶ Dies reicht bis zur Redeweise vom Wohnen des Namens Gottes im Jerusalemer Tempel (1 Kön 8, 16f.20.29).

⁷ Vgl. weiters Ps 7, 18; 96, 2.

⁸ Dazu einführend Ansgar FRANZ, *Namensmeditationen. Alte und neue Litaneien*, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 22/02 (2008) 36–49, hier: 39–42, sowie ausführlicher Alex STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie Bd. 1: Namen*, Paderborn 1995, 105–116 (und die folgenden Kapitel zu mittelalterlichen Fortschreibungen). Ihren vollendeten Ausdruck fand diese Tradition in den O-Antiphonen zum Magnificat an den Tagen vor Weihnachten; vgl. dazu Egbert BALLHORN, *Die O-Antiphonen. Israelgebet der Kirche*, in: JLfH 37 (1998) 9–34.

⁹ Vgl. dazu Emmanuel JUNGCLAUSSEN (Hg.), *Das Jesusgebet. Anleitung zur Anrufung des Namens Jesus*, Regensburg 2008.

¹⁰ Vgl. Ludwig EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. 1: Allgemeine Liturgik*, Freiburg i. Br. 1932, 565f; Klaus Peter DANNECKER, Art. *Name Jesu*, in: LThK³ 7 (1998) 629f.

¹¹ Vgl. STOCK, *Namen* (s. Anm. 8), 15–90.

¹² Vgl. auch Alexander ZERFASS, «*Es ist in keinem andern Heil*» (EG 356). *Eine gesungene Theologie des Namens Jesu*, in: MS(D) 133 (2013) 97f.

¹³ Zu Biographie und Schrifttum Lavaters vgl. einführend Horst WEIGELT, Art. *Lavater, Johann Kaspar (1741–1801)*, in: TRE 20 (1990) 506–511; DERS., *Johann Kaspar Lavater. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 1991.

¹⁴ *Sechszig Lieder nach dem Zürcherischen Catechismus. Der Petrinischen Jugend zugeeignet*. Von Johann Caspar LAVATER, Diakon am St. Peter, Zürich 1780, Vorbericht.

¹⁵ Vgl. Esther BERNER, *Im Zeichen von Vernunft und Christentum. Die Zürcher Landschulreform im ausgehenden 18. Jahrhundert* (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 40), Köln u. a. 2010, 182.

¹⁶ Textfassung nach *Sechszig Lieder* (s. Anm. 14), 42f.

¹⁷ Vgl. WEIGELT, *Johann Kaspar Lavater* (s. Anm. 13), 113f.

¹⁸ Vgl. die Angaben auf http://www.hymnary.org/text/o_suessester_der_namen_all (Zugriff am 29.12.2015).

¹⁹ Vgl. dazu James MEARNs, Art. *Lavater, Johann Caspar*, in: John JULIAN (Hg.), *Dictionary of Hymnology. Origins and History of Christian Hymns and Hymnwriters of all Ages and Nations*, Bd. 1, Grand Rapids, Mich. 1985 (Nachdruck zu 1907), 666f, hier 666.

²⁰ Als Melodie fungierte dabei in aller Regel eine unabhängig von dem Lied entstandene Weise, deren Spuren sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. – Eine eigene Textfassung bietet das Paderborner Diözesangesangbuch *Sursum corda!*: Hier werden die Rahmenstrophen 1 und 4 Lavaters mit zwei neuen Binnenstrophen mit den Initien «O mächtigster der Namen all» und «O tröstlichster der Namen all» verbunden (zitiert nach der 25. Auflage 1885, 84). Die enorm weit verbreitete Sammlung *Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder für die Jugend* (Düsseldorf 1938) nähert den Text wieder dem Original an, indem sie eine dreistrophige Fassung aus der modifizierten Eingangsstrophe Lavaters, der zweiten Trierer Strophe und der dritten Strophe Lavaters bildet (ebd., 88). In den Diözesangesangbüchern der Folgezeit konkurrieren infolgedessen dieses und das Trierer Modell.

²¹ Textfassung nach: *Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier, für vier Singstimmen und Orgel bearbeitet von Stephan Lück*, herausgegeben vom Bischöflichen General-Vicariat, Trier 1847, 45f.

²² Zum Text von Phil 2, 9–11 siehe oben.

²³ Die Namen-Jesu-Devotion ist lediglich in GL2 368 «O lieber Jesu, denk ich dein» erhalten, einer Übertragung ausgewählter Strophen des hochmittelalterlichen *Jubilus de nomine Jesu* aus dem 12. Jahrhundert, der als Textreservoir für die Hymnen des Namen-Jesu-Festes diente; vgl. dazu Alex STOCK, *Lateinische Hymnen*, Berlin 2012, 79–98.

JÜRGEN WERBICK · MÜNSTER

DEIN REICH KOMME!

1. Das Herrengebet: unser Gebet?

Glaubens-Überlieferung verändert unmerklich, was sie überliefert. Wenn die Überlieferungs-Strecken groß genug werden, mag das irritierend ins Bewusstsein treten und die selbstverständliche Glaubens-Überzeugung untermunieren, im Wesentlichen sei immer und überall das Gleiche geglaubt worden. Überliefern heißt übersetzen. Und für alles Übersetzen gilt das *Traduttore-Traditore-Dilemma*. Der Verrat im Weitersagen und Übersetzen bleibt meist unbemerkt, solange niemand die weiten Wege zurückzugehen versucht, auf denen uns das Überlieferte erreicht hat. Und auch dann wird man das damals Gesagte aus dem heute Wiederholten heraushören oder das heute Gesagte im damals Gesagten wiedererkennen, weil man es darin wiedererkennen und vom Verrat nichts wissen *will*.

Über zwei Jahrtausende beten Christinnen und Christen das gleiche Gebet als das Gebet des Herrn. Sie beten es mit ihm, beten es *ihm nach*. Ist es das gleiche Gebet? Beten wir heute, wie Jesus gebetet und die Jünger «gelehrt» hat? Wir beten es in einem völlig veränderten Lebenskontext, in ganz anderen Vorstellungsräumen. Nicht auch mit anderen Hoffnungen und Erwartungen, mit anderen Erfahrungen, in anderen Bedrängnissen? Können wir in Jesu Gebet wiedererkennen, was uns zum Beten treibt – und den Mut dazu gibt? Können wir Jesu Beten, wenn wir es uns nach allen Regeln der zuständigen Künste in seiner Situation und der damals gehegten Intention nahebringen lassen, in unserem Beten wiedererkennen?

Man kann sich dieser Frage entziehen, wenn man unterstellt, in diesem Gebet komme doch nur auf allgemein verständliche Weise das übergeschichtlich zugängliche, allen Menschen in ihm angebotene Vater-Vertrauen Jesu zu Wort. Aber im aufmerksamen Sprechen des Herrengebets bewährt sich diese Ausrede kaum. Wir nehmen Worte in den Mund, die Gebets-

JÜRGEN WERBICK, geb. 1946, Professor für Systematische Theologie in Siegen von 1981–1994, danach Professor für Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, seit 2011 im Ruhestand.

Fremdworte bleiben, wenn wir nicht einfach über sie hinwegsprechen. Sie könnten uns das ganze Herrengebet zu einer Ansammlung von Formeln machen, die man rezitiert, um sich ins Gebetsvertrauen Jesu hineinzubeten, aber in ihrem originären Sinn nicht versteht: Reich Gottes? Von Gott – hoffentlich nicht! – in Versuchung geführt werden? Von ihm das tägliche (?) Brot erhoffen?

Wenn vom Reich Gottes und seinem Kommen die Rede ist, davon, dass Gottes Herrschaft endlich Wirklichkeit werde, ist die alltägliche Gebets-Verlegenheit vielleicht besonders groß. Man kann wissen, dass man es hier mit dem Zentralwort der Verkündigung Jesu Christi zu tun hat. Gottes Herrschaft ist nahe herbeigekommen; ja sie ist schon mitten unter den Menschen da, die sich Jesu Verkündigung und Reich-Gottes-Praxis öffnen. Was kommt da und ist schon angekommen? Und warum bittet Jesus darum, es möge – endlich – ankommen?

2. Was soll kommen, was kann kommen?

Dein Reich komme, endlich! Wenn es kommt, wird sich alles zum Guten wenden; wird Wirklichkeit geworden sein, was im zweiten Teil des Herrengebets erbeten werden muss, weil Gottes Herrschaft zwar angekommen, aber noch nicht da ist: auskömmliche Nahrung für den Leib, Vergebung, Bewahrtsein vor endzeitlicher Versuchung und Bedrängnis, der Sieg über das Leben zerstörende Böse. Gottes guter Wille wird geschehen, nicht nur im Himmel, sondern auf dieser Erde. Und das wird den Menschen zum Heil sein.

Wird sein Reich ein Reich zwar nicht «von dieser Welt» (Joh 18, 36) sein, aber doch in ihr Wirklichkeit werden? Oder wird es diese Welt, den *alten Äon*, zu Ende bringen, und den neuen Äon heraufführen, einen neuen Himmel und eine neue Erde, eine neue Erde gar im Himmel? Worum bitten wir mit Jesus, wenn wir um das *Kommen* der Gottesherrschaft bitten? Worum hat Jesus selbst gebetet?

Man wird nicht ganz fehlgehen, wenn man im Blick auf Beterinnen und Beter des Vaterunsers über lange Jahrhunderte hinweg vermutet, sie hätten hier für sich um den Himmel gebetet; darum, dass die Erde ihr wohl verdientes Ende finde und sie selbst im Himmel geborgen sein würden, vom Jüngsten Gericht nichts zu befürchten haben müssten. So hat sich der christentumskritische Widerspruch gegen diese Himmels-Hoffnung, das «Eiapoepia vom Himmel» lautstark zu Wort gemeldet, «womit man einlullt, wenn es greint, / Das Volk, den großen Lümmel». Der Himmel ist den Spatzen – und den Engeln – zu überlassen. Hier auf der Erde wäre das Reich zu errichten und das Glück zu suchen «für alle Menschenkinder».¹

Ist das nicht jesuanisch, geradezu den Seligpreisungen nach Lukas abgelauscht: Selig die Armen, die Hungernden, die Verfolgten. Und den hier angeschlossenen Wehe-Rufen: Wehe den Reichen, Satten, Hochgelobten...? Wenn es doch nur endlich so wäre! Dass es so kommt, ist aber in die Hände der Menschen gelegt, die in einer Geschichte der Klassenkämpfe das Reich der Freiheit herbeizukämpfen haben. Mit Karl Marx ist man dann doch weit vom Vaterunser weg; von der *Bitte* um das Reich Gottes, um eine neue, heilvolle Herrschaft, in der die Seligpreisungen wahr wären, weil Gott, der gebetene Vater, sie wahrmacht.

Wenn mit Paulus vom Reich Gottes gesagt werden darf, es sei nicht Essen und Trinken, vielmehr «Gerechtigkeit, Friede und Freude» (Röm 14, 17), hat es dann nicht gleichwohl mit einem Wohlergehen zu tun, das auch von den Weltmarktpreisen und den Systemen des Welthandels, den politischen und ökonomischen Bedingungen des Lebens in dieser Welt abhängt; mit einem In-der-Welt-Sein, das nicht nur phänomenologisch oder transzendental erhebaren Bedingungen, sondern sehr konkreten Unrechtsverhältnissen unterliegt, die für die weitaus meisten Menschen Friede und Freude kaum aufkommen lässt? Bitten wir um Veränderung dieser Unrechtsverhältnisse, wenn wir darum bitten, dass Gottes Reich endlich kommt? Oder bitten wir doch um etwas ganz Anderes? Um das Erfülltwerden des inneren Menschen von Gottes heilender Gegenwart, in der wir zur Fülle des Lebens gelangen, inneren Frieden und die Freude an Gott und unseren Mitmenschen erleben dürften? Was kann, was soll denn kommen mit Gottes guter Herrschaft, in der wir werden und sein dürften, was Gott uns zugedacht hat? Und inwiefern soll Gott es endlich herbeiführen, inwiefern soll es durch den Einsatz der Reich-Gottes-Gläubigen Wirklichkeit werden?

Man spürt, wie nahe es liegt, bei falschen Alternativen seine Zuflucht zu suchen – und damit auch die Vaterunser-Bitte in Misskredit zu bringen oder ad absurdum zu führen; wie schwer es sein wird, sich diesen falschen Alternativen zu entziehen und mit den Spannungen zu leben – in ihnen zu beten –, in die das Evangelium von der nahe gekommenen Gottesherrschaft damals wie heute hereinholt.

3. Das (An-)Kommen der Gottesherrschaft

Das Evangelium Jesu von der nahegekommenen, ja schon angekommenen Gottesherrschaft gibt keine einigermaßen erschöpfende Auskunft darüber, *was* die Gottesherrschaft ist. Es spricht – in den Gleichnissen und der Bergpredigt (oder der Feldrede nach Lukas) – davon, wie Gottes Herrschaft geschieht und wie sie ankommt. Sie kommt an und geschieht, wenn Gottes guter Wille geschieht: in seiner ganzen Schöpfung, im Himmel und auf

Erden. Aber was hindert diesen guten Willen daran zu geschehen? Was hindert den «allmächtigen» Gott daran, seinem guten Willen Geltung zu verschaffen? Will er – so lange schon – darum gebeten werden? Warum zögert er und schaut er zu, wenn geschieht, was niemals geschehen durfte und seinem heiligen Namen «Ich bin für euch da» (Ex 3, 14) Hohn spricht? Warum heiligt er seinen Namen nicht von sich aus, da er von Menschen entheiligt und zweifelhaft gemacht wird?

Es scheint geradezu so zu sein, dass Gottes guter Wille in dieser Welt nicht ohne die Menschen geschieht; dass er in der Menschenwelt nicht bestimmend wird, wenn sich die Menschen nicht von ihm bestimmen lassen, dass der Gottesname nicht ohne die Menschen geheiligt wird, Gottes Herrschaft nicht ankommt, wenn Menschen sie nicht bei sich, unter sich, ankommen lassen. Darf und wird sich Gott so viel Geduld leisten? Unverkennbar, dass die Propheten mitunter die Geduld verlieren und Gott in die Pflicht zu nehmen versuchen, er selbst möge endlich seinem heiligen Namen Geltung verschaffen. Genau so soll nach Ezechiel die Erneuerung des Bundes geschehen: JHWH wird es nicht länger zulassen, dass die ihm Angehörenden ihren Gott vor den Völkern blamieren und seinen großen Namen dementieren. Nun wird er seinen Namen von sich aus heiligen: um seinetwillen, aber den Seinen zugute: Das Herz aus Stein, das sie so kalt und unempfindlich für JHWHs guten Willen machte, wird er aus ihnen nehmen und ihnen ein fühlsames, hörendes Herz geben, einen lebendigen, inspirierenden Geist, der in ihnen wirkt, «dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt. Dann werdet ihr in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gab» (Ez 36, 16–32). Dieser Geist wird sie «reinigen» und ihr Wollen umkehren, hinkehren zum Mitwollen des von Gott für die Menschen Gewollten.

Wenn das geschieht, kommt Gottes Herrschaft nicht *über* die Menschen wie ein blindes Schicksal, sondern *in* sie, in ihre Mitte, damit sie an ihr teilnehmen: in dem Geist an ihr teilnehmen, den der Vater ihnen nicht vorenthalten wird, wenn sie ihn darum bitten.² Gottes Herrschaft ist eine gute Herrschaft, an der die Menschen teilnehmen sollen – nicht wie Mit-herrscher, die sich möglichst viele Vorrechte sichern können³, sondern wie der Diakon Jesus, der sein Leben zur Auslösung der Menschen aus ihrer Versklavung einsetzt (vgl. Mk 10, 45) und dessen tägliches Brot es ist, den Willen des Vaters zu tun (vgl. Joh 4, 34). So kommt Gottes Herrschaft an – so möge sein Reich kommen und endgültig da sein, so dass nichts, nicht einmal der Tod, mächtiger wäre als Gottes guter Wille, der im Reich Gottes endlich zur Herrschaft gekommen sein wird.

Wenn so vom Kommen des Reiches die Rede ist, sind apokalyptische Vorstellungen von einem Tag des Gerichts und der Rache JHWHs, an dem der neue Äon über die Menschen kommt und den alten Vergangenheit sein

lässt, in den Hintergrund getreten, so sehr sie in den synoptischen Evangelien anklingen.⁴ Der neue Äon hat schon begonnen; im Messias Jesus hat Gottes Herrschaft in der Welt Fuß gefasst; in der Gemeinschaft mit ihm nehmen die Seinen an ihr teil, wenn sie seinen Weg gehen und aus seinem Kelch trinken, statt Hoffnungen auf eine Mitregentschaft anzuhängen. Der neue Äon kommt von Gott und durch ihn. Gott richtet in dieser Welt seine Herrschaft auf; und sie soll nie mehr aufhören. Auch der Tod wird ihr kein Ende setzen. Aber diese Herrschaft kommt – und darin ist die Apokalyptik der Zeitgenossen Jesu überholt –, indem sie Menschen für sich gewinnt und zuinnerst für Gottes guten Willen öffnet. Sie kommt – darin ist der prophetische Impuls der Exilszeit aufgenommen – als die Erneuerung der Herzen, des innersten Wollens, der Gott-Zugehörigkeit der Menschen, die sie nicht einfach zu Beherrschten, sondern zu Mit-Akteuren dieser guten Herrschaft macht.

4. Von Gott und/oder durch die Menschen?

Noch einmal die Frage: Warum ist Gottes Herrschaft immer noch im Kommen und in der Welt oft weniger wahrnehmbar als das legendäre Senfkorn? Zögert Gott die Epiphanie seines Reiches hinaus? Lassen sich die Menschen von Jesu Evangelium nicht gewinnen? Selbst wenn es an den Menschen – den «mehr oder weniger» Glaubenden – läge: Warum wirkt Gottes Geist nicht überzeugungsmächtiger in den Menschen, wie es doch schon Ezechiel vorausgesehen hat? Die Fragen drängen sich auf, aber sie führen nicht weiter. Sie orchestrieren eine Ratlosigkeit, die sich einstellt, wenn man die Beobachterperspektive einnehmen will: auf das eigene Involviert- und Herausgefordertsein und Gottes Involviert- und Herausgefordertsein *draufschauen* und wissen will, wie das Eine sich zum andern fügt.

Das eigene Involviert- und Herausgefordertsein will zuerst von innen wahrgenommen werden: im Gebet, das Gott auf *sein* Involviert- und Herausgefordertsein anspricht. Die Beter(innen) wecken ihre innerste Sehnsucht auf, damit sie lebensmächtig werde: Dein Reich komme, dein guter Wille geschehe und werde mächtig gegen die Herrschaft des Zynismus und der Rücksichtslosigkeit; er werde mächtig auch in meinem Wollen, im Wollen der Jünger(innen)-Gemeinde, die jetzt betet! Gott und seinen guten Willen wird man nicht zum Mächtigwerden in dieser Welt aufwecken müssen. Und doch sprechen wir so: Mach deinen guten Willen mächtiger – in uns und den vielen, in denen er schwach geworden ist!

Wir sprechen so, weil wir uns in eine Willens-Einung, eine «Willensgemeinschaft mit Gott»⁵ hineinzubeten versuchen: Wir in Seinem Willen, Er in unserem Wollen – damit Seine Herrschaft geschehe, damit in ihr Gottes

Name geheiligt werde und die Menschen eines Lebens in Fülle gewürdigt seien. Wir bitten die Kraft Seines guten Willens in unser schwaches Wollen hinein und vertrauen Ihm unser schwaches Wollen an, damit Er es mit Seinem guten Willen erfülle. Wie es mit diesem Gegenwärtigwerden des Einen im anderen zugeht? Beschreiben lässt es sich nicht mehr. Es ist ja schon im Mitmenschlichen nicht mehr «von außen» zu beobachten und zu beschreiben. In der Perspektive einer teilnehmenden Beobachtung lässt sich immerhin sagen und begründen: «Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen.»⁶ Es mag sein, dass damit im Blick auf die Gebetssituation zu wenig gesagt ist und Gottes Geistwirken theologisch deutlicher als die initiative Handlung herausgestellt werden muss. Aber die Gebeterfahrung ist die eines Ineinanders, die zum einverständigen Miteinander werden soll, damit Gottes Reich für die Beter, um ihretwillen und um Gottes Willen, endlich komme. So wird in der Bitte der Menschen Gottes Bitte hörbar: als die Bitte darum, die Bittenden mögen sich gewinnen lassen für Gottes guten Willen, den Menschen in seiner Herrschaft das Leben in Fülle zu bereiten, das mit sich selbst, mit den Nächsten, mit Gott versöhnte, in Freuden geteilte Leben. Paulus sieht sich als Stellvertreter des nach beiden Richtungen hin Bittenden. An Christi statt, sogar in Gottes Namen bittet er: «Lasst euch mit Gott versöhnen!» (2 Kor 5, 20). Aber in dieser Bitte spricht doch zugleich die Bitte des Menschen Jesus an den Vater mit, seine Kraft der Versöhnung möge die Menschen ergreifen und durch sie diese Welt in Gottes Herrschaft verwandeln, sein Reich möge kommen: von ihm her unter den Menschen befreiend und versöhnend mächtig werden.⁷ Das Eine im Anderen: Der Mensch, in dem Gott sein Wort spricht und bittet, selbst da ist; der Mensch, der den Vater hereinbittet in diese unversöhnte Welt, damit die Willkür der Mächte endlich ihr Ende finde. Er ruft die Menschen in die Gebetssituation, in der alle Theologie ihren Anfang nimmt und in die sie sich hineinzu-denken hat: in die Situation, Bittende und Gebetene zugleich zu sein und nur so bitten zu können. Ihre Bitte ist das Hereinrufen Gottes in diese Welt, dem nachgesprochen, in dem Gott schon in der Menschenwelt angekommen ist. Es ist die Bitte darum, diese Ankunft glauben und von ihr her leben zu können; die Bitte darum, Gott möge das Glaubenkönnen durch seinen Geist hervorrufen und stärken – und das Sich-bitten-Lassen darum, sich dem Gott anzuvertrauen, der so machtlos in diese Welt kam, um in ihr seine Herrschaft aufzurichten.

Was geschieht und geschehen müsste, damit Gott das Bitten des Menschen nicht einfach mit seiner Bitte beantwortet, sie zurückgibt, sondern sich mit ihm verbindet; damit er durch seinen Geist den schwachen, von so Vielem beherrschten Willen der Menschen mit seinem guten Willen erfüllt und stärkt: In der Bitte wird es ihm anheimgestellt. Die Theologie kann die Einsicht dafür mobilisieren, dass es gar nicht anders sein kann: weil Gott

die Menschen würdigt, an seinem Reich zu bauen und sich genau so in es hereinholen, hereinretten zu lassen.

5. Wie Gottes Reich kommt

Die Vaterunser-Bitte richtet sich auf das *Kommen* des Reiches: auf die Gott-erfüllte Zukunft, in der Gott alles in allem sein wird; auf den Anfang, der in Jesus Christus geschieht und von unendlich weit herkommt – von Gott, in einer Geschichte der Erwählung, in der dieser Anfang geschieht, der nicht aufhören wird anzufangen, um sich in Gott selbst zu erfüllen. Wie die Betenden in den Anfang hineinkommen, der ihnen geschehen ist und je neu geschieht, das ist die Frage, die sie in ihre Bitte um das Kommen des Reiches mitbringen. Sie möchten wenigstens eine Ahnung davon haben, wie das Kommen des Reiches *mit ihnen* anfangen soll, so anfangen kann, dass sie in sein Kommen einbezogen sind und an der Erfüllung teilhaben können, die es in Gott selbst finden wird.

Die Vision des kommenden Reiches Gottes und die Bitte darum, dass es ankommt – in mir und mit mir ankommt – hat ihren Ort bei Menschen, die sich anderen Herrschaften ausgeliefert erfahren und vor ihnen doch nicht kapitulieren. Das ist schon in der großen Vision des Daniel so, die er im Traum des Großherrschers Nebukadnezar sich ankündigt (Dan 2) und im Kommen des Menschensohns zu seiner zutiefst menschlichen Herrschaft (Dan 7) Wirklichkeit werden sieht: «Sein Reich ist ein ewiges Reich, alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen». Die unterdrückende Herrschaft ist die der Menschen; die befreiend-menschliche Herrschaft kommt «vom Himmel», über die widergöttlichen und widermenschlichen Herrschaften Gericht zu halten, sie endgültig «auszutilgen» (Dan 7, 26–27).

Was bleibt von diesem apokalyptischen Szenario in der Bitte des Herrenggebets um das Kommen des Reiches? Die Erfahrungen mit üblen, unterdrückenden Herrschaften – und die immer angefochtene Erfahrung damit, dass es eine zuinnerst befreiende Herrschaft geben kann, in der das Gott-erfüllte Leben zugänglich wird. Beherrschtwerden ist Lebens-Schicksal: Beherrschtwerden «von außen und von innen»; außen und innen können einander so nah sei, dass es kaum noch gelingt, sie zu unterscheiden. Man ist dem Zugriff der «Mächte» ausgeliefert; und man liefert sich ihm aus, gibt ihnen die Macht zu herrschen, die sie sich «immer schon» genommen haben. Für den ersten Blick vielleicht ein logischer Widerspruch, aber bestimmt kein existentieller: Dass sie die Macht über uns haben und wir sie ihnen geben, ist ja beides unbestreitbar wahr. Wir sind *uns selbst entzogen und weggenommen*, unserer selbst nicht mächtig, da sie uns eingenommen haben – und daran nicht «unschuldig». Sie «nisten» in unseren Herzen, sind

uns innerlicher, als wir selbst innerlich sein und sie aus uns «herauswerfen» könnten. Und doch «hängen wir unser Herz an sie», glauben wir an sie, wie es Martin Luther in den Erläuterungen seines Großen Katechismus zum Ersten Gebot darstellt.⁸ Wir lassen sie unsere Götter sein, da wir uns von ihnen versprechen, wofür nur der wahre Gott eintreten könnte: Leben in Fülle, Erfülltwerden mit einer schöpferischen Leidenschaft, die das Leben lebendig und fruchtbar und so auch im Ganzen zustimmungsfähig macht.⁹

Diese Leidenschaft ist nicht herstellbar, so sehr sich die öffentliche Kommunikation um das Management der Leidenschaften dreht; die freudige Zustimmung, die ihr das Herz schenkt, ist es ebenso wenig. Das unbedingt Zustimmungswürdige muss mir geschenkt sein, müsste mich für es öffnen und mich «einnehmen». Die Mächte können meine Zustimmung erschleichen, meine Zustimmungsbereitschaft unterwandern. Dann haben sie mich in der Hand, haben sie meine Leidenschaft auf sich gezogen und blind gemacht dafür, wovon ich mich habe ergreifen und hinreißen lassen. Woran mein Herz leidenschaftlich hängt: Ich «gehörche» diesen Leidenschaften und bin doch nicht unfähig, sie zu unterscheiden, ihnen zu widersprechen, wo sie lebensfeindlich sind, und der Leidenschaft zuzustimmen, die mich ins Leben hineinführt und ihm dienen lässt, mich «zur Freiheit befreit» (Gal 5, 1). Dass das geschieht, mag man theologisch als das Wunder der Gnade ansprechen, das durch die Menschen geschieht: ihnen ihr Selbst zurückgibt, da sie es – sich selbst – empfangen und leidenschaftlich leben.

Gottes Herrschaft kommt – und die «Mächte» verlieren ihre Macht. Der Glaube weiß, dass es so geschehen kann und geschieht. Aber er weiß nicht, wie Gottes Herrschaft sich gegen das Beherrschtwerden des Menschen durch die Unheilmächte und die ihnen dienende Leidenschaft durchsetzt. Er weiß nicht, wie geschehen kann, was Menschen-unmöglich scheint, so sehr es in den Idealismen aller Couleur beschworen wird: dass Menschen mit sich und aus sich selbst das Gute anfangen und aus dem Griff der Mächte freikommen. Es wird mit ihnen angefangen – und ist oft schnell am Ende. Gott fängt seine Herrschaft mit mir an; er will zu mir durchkommen, durch mein Beherrschtwerden, mein Verstricktsein in die Herrschaft der Mächte, durch mein Inanspruchgenommensein von unheilvollen Verbindlichkeiten. Ich bitte darum, dass er zu mir durchkommt, mich in seinem Reich vom Zugriff der Mächte befreit, so dass ich in seiner guten Herrschaft ich selbst sein kann. Sie kommt zu mir durch, wo sich mein Einverstandensein mit der Herrschaft der Mächte lockert und in mir die Aufmerksamkeit dafür wach wird, was sie mir, den Anderen, unserer Welt antun. Gottes Herrschaft erreicht mich, wenn in mir die Herausforderung ankommt, ihr zu dienen und in ihr die Fülle meines Lebens zu suchen. Dann geschieht mir Umkehr: die Umkehr meiner Aufmerksamkeit und meiner Einbildungskraft¹⁰, die Umkehr meiner Zustimmungen und Identifikationen, meiner Leidenschaf-

ten. Ich lebe in einem anderen Raum von Möglichkeiten, in einer anderen Wirklichkeit, im Raum des von Gott her und durch ihn Selbstverständlichen,¹¹ in dem das unter der Herrschaft der Mächte Selbstverständliche jeden Kredit verliert.

Wer so redet, weiß aus leidvoller Erfahrung, wie wenig aus solcher Umkehr meist wird, wie fragil sie bleibt und wie schnell sie von den alten, unglaublichen Selbstverständlichkeiten überwältigt wird, wie schnell die Mächte ihre Herrschaft zurückerobern. So bitten Glaubende und um ihren Glauben Ringende um die Gnade der folgenreichen Umkehr, um die Kraft dazu: dass Gottes Reich zu uns durchkomme, nicht steckenbleibe im Sumpf alltäglicher Verführungen und Verführbarkeiten: Dein Reich komme *durch* zu uns, reiße mich heraus aus der Versuchung, es allenfalls von den allerletzten Dingen zu erwarten. Es möge uns vergeben sein, dass wir genau so leben; nicht folgenlos, sondern herausfordernd vergeben, so dass wir von der findigen Sehnsucht nach den Spuren der Gottesherrschaft und ihrer göttlichen Gerechtigkeit angesteckt werden.

Warum das nicht schon geschieht und immer wieder erbeten werden muss? Offenbar ist das Gebet der Ort, an dem es geschehen kann, weil es nicht vergeblich um den Geist der Gottesherrschaft bittet.

6. Die Überlebens-Bitte

Es wird freilich auch so sein, dass die Bitte um das Kommen Seines Reiches in elementarer Bedrängnis durch die Mächte des «Antireiches» (Jon Sobrino) laut wird; im Leiden an konkret bedrohlicher ökonomischer, politischer, ideologischer und religiöser Unterdrückung.¹² Wo das «Antireich» der Mächte den Völkern an der Peripherie der Machtzentren, den vom Lebensnotwendigen und von der Teilhabe am menschenwürdigen Leben Ausgeschlossenen, ihr Kreuz aufdrückt, da wird man das Vaterunser anders beten als in der diffus-verführerischen Machtsphäre wirtschaftlich wohlhabender und politisch dominierender Nationen. Da wird in diesem Gebet vermutlich wieder die «apokalyptische» Dringlichkeit mitsprechen und mitflehen, mit der um das Widerstehenkönnen gegen die unheilvollen Mächte und Machtkartelle gebetet, gegen ihre so unüberwindlich scheinende Macht «angebetet» wird. Gott ist die Zuflucht derer, die sich von dieser Macht «auf Null gebracht» sehen, nicht anders aufstehen und widerstehen können als in diesem Gebet um Gottes Reich, das sie nicht abschreiben und auf ewig vertagt sehen wollen.

Für Wohlstandsbürger stellt sich bei jedem Vaterunser-Gebet die elementare Glaubensfrage, ob sie der so gebeteten Reich Gottes-Bitte solidarisch bleiben, sie an sich selbst gerichtet hören – und mitsprechen – können.

Sie werden es sich mit dieser Bitte je länger, desto weniger leichtmachen können und sich davor wappnen müssen, sie aufs spirituell «Fruchtbare» zu ermäßigen. Anders wird man das Gebet des Herrn in der Zeuginnen- und Zeugengemeinschaft seiner Kirche nicht mehr sprechen können als in der Bereitschaft, sich von ihm vor dem Verrat an den Mitbetenden warnen zu lassen. Beter – Verräter? Das ist die Versuchung, die im Beten selbst liegt: Mit dem «Beten allein» davonkommen zu wollen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Heinrich HEINE, *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Caput I, in: DERS., *Sämtliche Schriften*, Bd. IV, hg. von K. Briegleb, München ²1978, 577f.

² Vgl. die ans Vaterunser bei Lukas angeschlossene Paränese, die den Bittenden – abweichend von der Matthäus-Fassung – den Heiligen Geist als das eigentlich Erbetene vor Augen stellt (Lk 11, 13).

³ Dieses Missverständnis macht das Begehren der Zebedäussöhne, rechts und links vom endzeitlichen Herrscher sitzen zu dürfen (Mk 10, 37) so unerträglich.

⁴ Vgl. Martin Ebners Feststellung: «Wenn Jesus [...] bereits von der Gegenwart der Gottesherrschaft im Fragment ausgeht, dann kann er – jedenfalls gemäß apokalyptischem Schulbuchwissen – kein Gericht im Sinn einer (universalen) göttlichen Rettungs- und Strafaktion mehr erwartet haben. Denn das müsste genau an der Grenze der beiden Äone stattfinden. Insofern hält sich Jesus nicht an die «Vorgaben», die er beim Täufer gelernt hat. Gerade diese eigenartige Verschiebung [...], die von der späteren Tradition wieder aufgehoben wird [...] spricht dafür, dass wir an diesem Punkt auf etwas typisch Jesuanisches stoßen» (Martin EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart ²2004 165f. Fn. 94).

⁵ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth, Erster Teil*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 151.

⁶ Vgl. Helm STIERLIN, *Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen. Eine Dynamik menschlicher Beziehungen*, Frankfurt/M. 1976.

⁷ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie*, in: DERS., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 179–188.

⁸ Vgl. *Luthers Werke in Auswahl*, hg. von Otto Clemen, Bd. 4, Berlin ⁶1967, 4–6.

⁹ Sie zu finden und in ihr leben zu können, bedeutet, frei zu sein; vgl. Peter BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München ²2004, 424–426.

¹⁰ Vgl. Paul RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: DERS. – Eberhard JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 45–70, hier: 70.

¹¹ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Vorwort zu: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 8f.

¹² Vgl. Jon SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1986, 250.

JULIA KNOP · MÜNSTER

FREIHEIT – SORGE – VORSEHUNG

Gottes Wille zwischen Himmel und Erde

Dein Wille geschehe!
(Mt 6, 10; 26, 42)

Wie viele andere religiöse Konzepte hat auch die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung ein reflexives Purgatorium durchlaufen und sowohl religiöse als auch säkulare Umcodierungen erfahren. Heute nennen auch gläubige Menschen, wenn sie das Warum und Woher eines Ereignisses erklären, normalerweise weder Gott noch ein unpersönliches Schicksal, das verfügte, dass etwas so kam, wie es eben kommen musste. Man verweist statt dessen auf die komplexen Zusammenhänge, in denen wir uns bewegen und die den Lauf der Dinge beeinflussen: Vorprägungen psychologischer und genetischer Art, soziale und biographische Faktoren, Vernetzung und systemische (Gegen-) Abhängigkeiten der Menschen und Völker in quasi allen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Belangen. Flüchtlingsströme und Flüchtlingselend, der Zusammenbruch ganzer Staaten im Nachgang internationaler Eingriffe oder weil solche ausblieben, aber auch alte und neue Infektionskrankheiten und Umweltkatastrophen durch Klimaveränderungen sind beredte Beispiele natürlicher Zusammenhänge und moralischer Verstrickungen.

Im letzten mag das alles auf (einen) Gott, der eine solche Welt und solche Schuld möglich machte, zurückzuführen sein.¹ Aber vorerst reicht ein weltimmanenter Ansatz völlig aus, um das «Geschick» dieser Welt zu erklären und so konstruktiv wie möglich mit ihm umzugehen. Gott muss man hier noch nicht – oder nicht mehr? – bemühen. Im Erleben mag dem Weltenlauf echte Tragik innewohnen – doch er folgt zweifelsohne innerweltlichen Gesetzmäßigkeiten, die man benennen und immer besser erklären kann.

JULIA KNOP, geb. 1977, apl. Prof. für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Br., z. Zt. Lehrstuhlvertretung am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Mitarbeiterin dieser Zeitschrift.

Solche Erklärungen verlaufen in der Regel, wie die alte Idee der Vorsehung auch, retrospektiv. Man sucht Ursachen und kann, wenn man sie gefunden hat, zeigen, dass es kam, wie es *unter diesen Umständen* kommen «musste». Eine andere Konstellation hätte andere Folgen gezeitigt, doch die vorliegenden Umstände ergaben eben diesen Ausgang. Dabei bleibt die moralische Ebene bewusst: Es kam, weil allzu lang getan oder unterlassen wurde, was zu tun oder zu unterlassen nötig gewesen wäre. Aber, dessen ist man gewiss, es hätte nicht so kommen dürfen. Man hätte aus der Geschichte (Afghanistans, Ruandas, Fukushimas, ...) lernen können, lernen müssen. Aus einem recht unverstellt-naiven religiösen Diskurs, der jegliches Geschick, Gut und Böse, im Letzten auf Gottes ewigen Plan zurückführte, ist ein moralischer geworden; aus unveränderbarem Schicksal wurde menschliches Geschick; aus Gottes unfehlbar und alleinwirksamem Willen wurde menschliche (Allein-) Verantwortung.

Solche Entwicklungen im Selbst- und Weltverständnis heutiger Menschen prägten auch die theologische Debatte. Bereits eine kursorische Sichtung einschlägiger Verarbeitungen des Konzepts Vorsehung zeigt erhebliche Entwicklungen und Verschiebungen in einem Zeitraum von weniger als einem Jahrhundert (1–3). An ihnen wird deutlich, welche Brisanz die einmal für selbstverständlich gehaltene fromme Fügung in das eigene Geschick mit der Zeit erhalten und wie dies das Anforderungsprofil der theologischen Reflexion verändert hat. Ob eine entsprechende Reflexion gelingt, entscheidet am Ende auch darüber, wie die Vaterunser-Bitte, dass Gottes Wille geschehe, heute verstanden und in welcher Ernsthaftigkeit sie (noch) vollzogen werden kann (4). Ob und in welcher Weise hier überhaupt von Vorsehung oder Fügung Gottes die Rede ist und ob dieses ehemals stoische Konzept christlich rezipierbar ist, bleibt zu diskutieren. Spätestens an diesem Punkt erhält die Auseinandersetzung mit dem traditionellen Vorsehungsglauben unerwartete Aktualität und existenzielle Relevanz (5).

1. Gottes Providenz und Weltregierung

In der ersten Auflage des katholischen Standardlexikons für Theologie und Kirche (1930–1938) verfasste Engelbert Krebs, von den Nazis aus politischen Gründen außer Dienst gestellter Dogmatiker in Freiburg, den einschlägigen Artikel. In einer zu dieser Zeit noch typischen Unmittelbarkeit zum Gegenstand definiert er die göttliche Vorsehung (*providentia*) als «Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe» und als «Hinführung der geschaffenen Geister zu ihrem übernatürlichen Ziel»². Seine Erläuterung folgt der neuscholastischen Rezeption des entsprechenden Traktats bei Thomas (*S.th. II q. 22*). Dass nicht erst die jeweilige Erklärung, sondern bereits die zu erklärende

Vorstellung, also nicht erst theologische Konzepte von Vorsehung, sondern bereits die Idee göttlicher Providenz selbst ein durchaus diskussionsbedürftiges Modell ist, wird noch nicht reflektiert. Statt dessen geht Krebs direkt auf die klassische Differenzierung von Vorsehung im engen Sinn (*providentia*) – dem ewigen Plan der Weltordnung im Willen Gottes – und ihrer geschichtlichen Ausführung, der göttlichen Weltregierung (*gubernatio*), ein. Vorsehung umfasse «nicht nur das unfehlbare Vorherwissen (*providere* = *praevidere*) der absoluten und unbedingten Zukunft, namentlich der freien Akte aller Vernunftwesen, sondern auch das unabänderliche Vorausbeschließen aller zukünftigen Geschehnisse»³. Geschichte und Entwicklung, die Historizität von Ereignissen und die Kontingenz menschlicher Biographien – all das sei letztlich eine Chimäre des menschlichen Geistes, der im Unterschied zum Gottesgeist zeitlich strukturiert sei. Für Gott geschehe (besser: *ist*, da er ja keiner Zeitlichkeit unterworfen sei) alles gleichzeitig, so dass die Unterscheidung zwischen Vorsehung und Weltregierung, Heilsplan und Heilsgeschichte, im Kern eine theoretische bleibt.

Dass es sich so verhält wie geschildert, verbürge, wie man im zweiten Abschnitt (Vorsehung, II. Existenz) erfährt, das Dogma der Kirche, näherhin die Dogmatische Konstitution *Dei Filius* des I. Vaticanum über den katholischen Glauben (24.4.1870). Darin (DH 3003) thematisiert das Konzil die göttliche Vorsehung als selbstverständlichen Horizont der kirchlichen Abgrenzung vom Atheismus. Eine solch geschlossene Welterklärung stößt angesichts von Fragen, die das freiheitliche Zueinander von Gott und Mensch betreffen (Offenbarung, Glaube, Wunder, Bittgebet u.a.), nur vermeintlich an Grenzen. Denn all das und noch das Böse in der Welt habe Gott nicht nur vorausgewusst, sondern es erfülle kraft göttlicher Planung eine gottgegebene Funktion im Ganzen des Weltenlaufs – sei es als Helfershelfer eines größeren Guts, sei es zur Züchtigung der Bösen, sei es zur Prüfung der Guten. Wo die zeitlichen Dinge dem Nichtgläubigen sinnfrei, beängstigend und fraglich erschienen, biete die kirchliche Vorsehungslehre dem Christen «eine geheimnisvolle Gewähr»⁴. Soweit ein durchaus repräsentativer Vertreter der deutschen katholischen Theologie im Jahre 1938.

2. Gottes Weltverhältnis und Weltverhalten

In der zweiten Auflage desselben Lexikons (1957–1965) verantwortet Karl Rahner den Vorsehungsartikel.⁵ Konzeptionell zeigt sich insofern eine Entwicklung, als der dogmatischen Erläuterung eine biblische und religionsgeschichtliche Einordnung des Lemmas vorangestellt wird. Rahner unterscheidet in seinem systematisch-theologischen Part zwischen Begriff, Lehre und Theologie der Vorsehung und ergänzt gegenüber dem Vorgängerartikel

einen neuen Abschnitt mit Überlegungen zur aktuellen Problematik der Vorsehungslehre. Er definiert die *providentia Dei* ebenfalls klassisch als Weltverhältnis Gottes, durch das dieser seiner Schöpfung ein Ziel einschreibe und verwirkliche. Denn die göttliche Vorsehung sei «unveränderlich und von unfehlbarer Sicherheit, d.h., was Gott frei von Ewigkeit ein für allemal gewollt hat mit einem absoluten Willen, wird von ihm auch erreicht»⁶. Was man traditionell *gubernatio* genannt hatte – die geschichtliche Durchführung des ewigen göttlichen Heilsplans –, entwickelt Rahner nach thomatischem Vorbild mit einem Konzept vom Handeln Gottes mittels geschaffener Zweitursachen. Damit markiert er das Verhältnis von Gnade und Freiheit im Rahmen einer Theologie der Vorsehung zumindest als klärungsbedürftig. Seine eigene Lösung lautet: Individuelle Freiheitsakte, allen voran die kreatürliche Rückwendung des Gläubigen auf seinen Schöpfer, aber auch konkrete Glaubensvollzüge wie das Bittgebet, seien ein «von der Vorsehung selbst begründetes Geschehen» und ein «Moment in dem sinnhaften Plan Gottes»⁷.

Die aktuelle Problematik der Vorsehungslehre behandelt Rahner, indem er missverständliche Lesarten abweist. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept Vorsehung selbst gibt es 1965 noch nicht; problematisch erscheint lediglich ihre Verdeutlichung. Gottes Providenz sei christlich kein kosmologisches Prinzip, sondern der (ewige) Gnadenwille des allmächtigen Schöpfers und Erlösers, der seine Verheißungen wahr machen werde. Unverzichtbar sei die Vorstellung eines von Welt und Geschichte verschiedenen, ihr jedoch wohlwollend zugewandten persönlichen Gottes. Auf ihn, nicht auf ein blindes Schicksal, beziehe sich der Gläubige, wenn er sein kreatürliches Geschick, seine Ausgesetztheit und Ohnmacht angesichts des Todes, frei bejahet.

Rahners Einordnung kreatürlicher Freiheit in ein umfassendes Konzept göttlicher Vorsehung markiert zumindest einen Teil des Problems, das in der Folgezeit mehr und mehr aufbrechen wird: Indem er zwischen transzendentaler und kategorialer Ebene unterscheidet und erstere der göttlichen Vorsehung, letztere deren zweitursächlicher Verwirklichung zuordnet, vermeidet er zwar ein simples Konkurrenzverhältnis zwischen Gott und Mensch, denn Gottes Plan und Handeln *ersetzen* nicht die Tätigkeit des Geschöpfes, sondern *ermöglichen* diese. Damit geht er einen wichtigen Schritt über den Vorgängerartikel hinaus. Ob man aber schon im starken Sinn von subjekthafter Freiheit in der Begegnung mit Gott sprechen kann, wenn dieser ihre geschichtliche Verwirklichung von Ewigkeit her vorausgewusst und gewissermaßen eingeplant hat, erscheint zumindest fraglich.⁸ Das alte Problem von Präsenz und Prädestination bleibt ungelöst.

Anders als Krebs reduziert Rahner das Verhältnis Ewigkeit – Zeit bzw. Gott – Geschichte nicht auf die Differenz göttlicher und menschlicher Per-

spektive. Er bringt es erst gar nicht erst zur Sprache, weder als Thema noch als Problem.

3. Gottes Treue angesichts einer offenen Geschichte

Das wird eine weitere Generation später anders. Georg Essen wählt entsprechend der Konzeption der dritten Auflage des Lexikons (1993–2001) einen konzeptgeschichtlichen und hermeneutischen Zugang. Vorsehung wird nicht mehr fraglos vorausgesetzt und lediglich glaubensintern erläutert, sondern *als Lehre*, d.h. aber: *als Modell*, dekonstruiert, das einem noch zu bestimmenden theologischen Anliegen dient. Folgerichtig entfällt eine eindeutige, allzeit gültige Definition der gemeinten Sache (Vorsehung ist ...) zugunsten der Beschreibung von Anliegen und Kontext der kirchlichen Vorsehungslehre: «Die frühchristliche Vorsehungslehre lässt sich als Ringen um eine dem biblischen Gottesverständnis gemäße Denkform begreifen»⁹. Vorsehung wird also als konzeptionelles Hilfsmittel verständlich, das in den verschiedenen Epochen und Kulturen, die das Christentum durchlaufen hat, dem allfälligen Prozess der Inkulturation des Glaubens gedient hat. Auf dieser Grundlage können auch die diversen Kategorisierungen der Theologiegeschichte (*providentia – gubernatio; providentia generalis, ~ specialis, ~ specialissima usw.*) als Momente solcher geschichtlicher Modellbildung dechiffriert, d.h. relativiert werden.

Ausschlaggebend dafür, dass sich überhaupt so etwas wie göttliche Providenz im Christentum etablieren konnte, war die Begegnung mit der hellenistischen Welt. In der christlichen Antike trafen heilsgeschichtliche Perspektiven der Bibel auf griechisch-metaphysisches Denken; die gläubige Zuversicht gegenüber Gottes eschatologisch gültigen Verheißungen begegnete dem stoischen Konzept eines weltimmanenten Logos, als dessen neuzeitliche Variante man – *cum grano salis* – die Idee einer prästabilierten Harmonie (Leibniz) bzw. die Teleologie eines rational einsehbaren Weltgesetzes (Vico, Herder, Hegel) ansehen könnte. Ist der große modellgeschichtliche Zusammenhang aber einmal erkannt, kehrt sich gegenüber vormaligen Vorstellungen die Beweislast um: Ziel ist nun nicht (mehr) die Revitalisierung überkommener *Konzepte* von Vorsehung, sondern Ziel ist die aktualisierte Interpretation dessen, wofür diese Konzepte standen. Anders gesagt: Es geht nicht darum, ein Modell wiederzubeleben, das kaum von den Einseitigkeiten seines Entstehungskontextes gelöst werden kann, sondern es geht darum verständlich zu machen, was es ausdrücken wollte.

Basis allen Vorsehungsglaubens ist Essen zufolge das biblische Urvertrauen in Gott, der seine *Verheißungen* wahr macht. Ausgerechnet diese Vorstellung sei allerdings – Ironie der Geschichte – in den Konzeptualisierungen

der Folgezeit faktisch marginalisiert worden. Verantwortlich dafür sei der lange dominante metaphysische Zugriff zur Gotteslehre. Aus der vertrauensvollen Gewissheit in die Fürsorge und Geschichtsmacht des Schöpfers wurde ein dem Geschichtslauf vorgängiger Plan, der, weil göttlich, unfehlbar erfüllt wird. In heutigen Kategorien stelle sich demgegenüber der Zusammenhang von Verheißung und Vorsehung so dar: «Gottes Verheißung ist Grund für den Glauben an sein Walten als Vorsehung, die ihrerseits als Gottes treuer und in seinen Möglichkeiten unerschöpflicher Wille aufgefasst werden kann, freie Menschen (*providentia specialis*), ja alle Geschöpfe (*providentia generalis*) zur Teilhabe an seinem trinitarischen Leben zu führen.»¹⁰ Gottes Verheißungen sind Erkenntnisgrund seines Weltverhältnisses. Sie sind auch existenziell das Fundament und Motiv dafür, dass sich Menschen diesem Gott anvertrauen mögen. Denn sie offenbaren einen Gott, dessen Wesen Liebe ist. Sein Wille richtet sich auf die freie Begegnung mit seinen Geschöpfen. Sein Ziel ist die freie Anerkennung durch diese Geschöpfe. Seine Macht ist die Kraft kreativer Zuwendung.

Mit dieser Erläuterung gelingt Essen eine theologische Aktualisierung zentraler Momente der traditionellen Vorsehungslehre. Zugleich wird deren Kernproblem überwunden, das je länger je deutlicher auftrat: dass ein echte geschichtliche, d.h. aber: kontingente Begegnung von Gott und Mensch, Gnade und Freiheit, aufgrund der Dominanz einer metaphysischen Interpretation von Gott, Mensch und Geschichte nur schwer gedacht werden konnte.¹¹ In den alten Konzepten kam als treibende Kraft im Gouvernement der göttlichen Vorsehung allein Gott in Frage; kreatürliche Vorgänge waren lediglich die geschichtliche Exekutive eines ewigen Plans. Darüber hinaus wird in einer modernen heilsgeschichtlichen Konzeption deutlicher, wovon das Konzept Vorsehung eigentlich handelt. Es geht nicht um einen göttlichen Masterplan, der alles Weltgeschehen in toto rechtfertigen könnte. Es ist keine von Ewigkeit her bestehende Weltstrategie gemeint, die nur noch zum Austrag kommen muss. Es geht vielmehr darum, eine personale Teilhabe des Gott in Freiheit zugewandten Menschen an seinem göttlichen Leben zu beschreiben.¹²

Georg Essen benennt auch den Preis seiner Lesart von Providenz: «Vorsehung schließt deshalb die Bestimmung ein, dass Gottes liebende Achtung der menschlichen Freiheit [s]eine freie Selbstbegrenzung impliziert und folglich eine Klärung der Gottesprädikate Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit verlangt.» Der in Frage stehende Paradigmenwechsel weg vom überkommenen teleologisch-ordinativen Denken hin zu einem heilsgeschichtlich-eschatologischen Konzept impliziere außerdem, die Geschichte Gottes mit den Menschen unter der Maßgabe seiner unerschöpflichen Liebe und Treue «als eine wirklich offene» zu verstehen.¹³ «Denn nur ... ein solches Verständnis der Geschichte ermöglicht es, die Dignität des ge-

schichtlich Gegebenen in seiner Kontingenz und unableitbaren Positivität ebenso zu waren wie die Gratuität der geschichtlichen Offenbarung Gottes.»¹⁴

4. *Dein Wille geschehe*

Wenn es, wo von Vorsehung die Rede ist, zunächst und zuvörderst um gläubiges Vertrauen in das geschichtliche Wahrwerden der Verheißungen Gottes geht, wird das Vaterunser zum Ernstfall und Prüfstein des Vorsehungsglaubens bzw. seiner angemessenen Interpretation. Gott, der sich als vertrauenswürdig erwiesen hat, und der Beter, der ihm, indem er betet, solches Vertrauen erweist, treten im Gebet in ihrer jeweiligen Rolle – hörend, bergend und verheißend einerseits, bittend, suchend und vertrauend andererseits – zueinander. Das geschieht in der Sprachform der Bitte. Eine Bitte aber richtet sich auf etwas, das, ohne dass es erbeten würde, nicht oder anders geschähe. Sie benennt den Adressaten als einen, der willens und fähig ist, die Bitte zu erfüllen. Sie offenbart den Bittenden als einen, der sich auf die Zuwendung und Geschichtsmacht seines Adressaten verwiesen erlebt. Jede der sieben Vaterunser-Bitten richtet sich an Gott, den Vater im Himmel, und jede bezieht sich auf etwas, dessen Bestand oder Erfüllung, eben weil man bittet, für nicht selbstverständlich gehalten wird. Alle Bitten konturieren bereits als Bitte, erst recht, sofern man sie erfüllt glaubt, Beziehung und Weiterleben dessen, der bittet, und wohl auch dessen, der (er-) hört. Sie stiften Sinn und vertiefen geglaubte Beziehung.¹⁵

Bereits eine solch rudimentäre Phänomenologie des Gebets zeigt Grenzen von Konzeptionen auf, die um der Einpassung in ein übergeordnetes System willen eine der beteiligten Seiten, sei es die des Gebetenen, sei es die des Beters, als (Handlungs-) Subjekt für verzichtbar erklären und dem Gebet damit faktisch seinen Bittcharakter nehmen. Das geschieht ganz offenkundig in solchen Vorsehungskonzepten, in denen die menschliche Bitte, dass Gottes Wille geschehe, um eines höheren theologischen Gutes, der Allmacht und Präsenz Gottes, lediglich als «Mittel zur Ausführung der göttlichen Pläne»¹⁶ verstanden wird, das Gott bis in seine inhaltliche Bestimmtheit hinein vorausgewusst und vorausgeplant haben soll. Nicht die Medialität der Bitte ist dabei das Problem, wohl aber ihre Loslösung vom Willen ihres Subjekts, das sich und seine Bedürftigkeit in einem geschlossenen Vorsehungskonzept nicht mehr sinnvoll zum Ausdruck bringen kann. Ganz abgesehen davon sind die theodizeetheoretischen Konsequenzen solcher Konzepte natürlich erheblich, insofern hier – unbiblisch – der faktische Weltenlauf in Gänze sanktioniert werden muss und allenfalls noch durch «einen (vernünftig-frommen) Fatalismus»¹⁷ angenommen werden kann.

Auf der anderen Seite stoßen aber auch moderne Konzeptionen an Grenzen, die ebenfalls um eines höheren, diesmal anthropologischen Gutes, nämlich um der menschlichen Freiheit willen, das Wahrwerden der göttlichen Verheißungen mit der kenotischen Selbstrücknahme Gottes zugunsten der Freisetzung des menschlichen Willens identifizieren. Bitte, Klage und Dank werden dann zur rhetorischen Farce, die allenfalls psychologische Wirksamkeit hätten. Solche psychologische oder moralische Selbstertüchtigung widerspricht aber nicht nur der kommunikativen Pragmatik des Betens im Allgemeinen, sondern bereits dem Wortlaut der dritten Vaterunserbitte im Besonderen. Hier bittet der Beter, dass nicht sein, sondern Gottes Wille geschehe. Anthropologisch gewendet bittet er darum, dass Gottes Wille ihn – sein Leben, seinen Willen, seine Freiheit – bestimmen, dass Gottes Wille seinen Willen formen möge. *Indem* er darum bittet, tut er das Seine dazu, dass geschieht, worum er bittet, und öffnet sich in Freiheit dafür, dass Gott über ihn verfüge. Des Menschen Bitte wird zur Voraussetzung, dass Gottes Wille an ihm geschehen kann.

5. Um Gottes Vorsehung bitten?

Einen solchen Gedankengang entfaltet Romano Guardini, Zeitgenosse und Schüler von Engelbert Krebs, in einer bemerkenswerten Weise in seiner ersten Auslegung des Herrengebets von 1932 (1960 folgte eine weitere). Ausgerechnet in der dritten Vaterunserbitte erkennt er den programmatischen Einstieg und «Eingang in das Gefüge dieser Sätze, [den] Weg in ihre lebendige Mitte»¹⁸. Davon, dass Gottes (und nicht des Menschen) Wille geschehe und dass der Beter genau darum bete, besser: allererst beten lerne, davon hänge alles ab. Nicht, dass die Welt unterginge, wenn das Gebet solcher Ernsthaftigkeit in der Hinwendung zum Willen des Vaters entbehrte. Nicht, dass die Gesetzmäßigkeiten des Kosmos außer Kraft gesetzt würden, wenn kein Mensch mehr darum bäte, dass Gottes Wille auch auf Erden geschehe. Die Sonne würde weiterhin über Gute und Böse auf- und untergehen, Regen würde weiterhin fallen (vgl. Mt 5, 45). Die natürliche Ordnung bliebe unberührt. Aber «davon, dass in unserem Dasein Gottes Wille geschieht, hängt es ab, ob es Sinn und Wirklichkeit gewinnt, oder aber scheinhaft wird. Davon, dass Gottes Wille in die Stunde hineingelangt, hängt es ab, ob diese Stunde der Ewigkeit fähig wird, oder ins Wesenlose zerrinnt.»¹⁹

Im Unterschied zur zeitgenössischen Vorsehungslehre hält Guardini es in dieser Schrift durchaus für möglich, dass Gottes Wille vereitelt wird und nicht geschieht. Das ist entscheidend, denn «theologisch scheint es [...] unstrittig, dass die Welt-Wirklichkeit *in toto* nicht mit dem Willen Gottes gleichgesetzt werden darf»²⁰. Er benennt eine substantielle Gefährdung des

göttlichen Willens. Sie geschieht durch menschliche Freiheit und geht zugleich zulasten menschlicher Freiheit: «Der Mensch kann sich zusperren, und dann kommt der Wille Gottes gar nicht heran. Er entwickelt sich nicht; *bekommt keine Freiheit vom Menschen her*. Dann geschieht das nicht, was nach Gottes Willen von Ihm her auf diesen Menschen hin geschehen würde, wenn dessen Bereitschaft Raum und Möglichkeit gäbe. [...] Vorsehung und Schicksal geschehen am Menschen nicht so, wie Regen und Sonne über die Erde kommen, sondern sie sind auf seine lebendige Bereitschaft hin bezogen. Sie rufen diese Bereitschaft, werden von ihr freigegeben, hereingelassen – oder aber gehemmt, gebunden.»²¹

Guardini verwendet in seinen Vaterunser-Meditationen Begriffe wie «Schicksal» und «Geschick», «Fügung» und «Vorsehung» in einer für heutige Leser ungewohnten Weise. Er meint damit keine Vorgänge, auf die der Mensch keinen Einfluss hätte, keine Fremdbestimmung durch Gott oder ein Schicksal – im Gegenteil. Er spricht von Fügung und Vorsehung, wo es um die Begegnung des Menschen mit Gott, genauer: um die Herausforderung und Führung der individuellen menschlichen Freiheit durch Gott geht. Ort dieser Begegnung ist die individuelle menschliche Biographie und Geschichte. Zum bewussten Vollzug wird sie im Gebet. Der Kontext, in dem sinnvoll über Vorsehung gesprochen werden kann, ist darum keine Welttheorie oder Geschichtsphilosophie, sondern eine Theologie des geistlichen Lebens.

Dass Gottes Wille geschieht, ist damit schwerlich in eine allgemeine systematische Aussage über das Zueinander von Welt, Geschichte und Freiheit zu fassen. «Vorsehung» ist hier vielmehr ein Interpretament des gläubigen Welterlebens. Überkommene zeitgenössische Konzepte (vgl. oben 1 und 2) hatten den Sinn und Ziel des Weltenlaufs als Realisierung des Gotteswillens konzipiert: Geschichte hat Sinn, weil in ihr Gottes Wille geschieht, selbst wenn das dem konkreten Welterleben widerspricht. Zur Not helfe der Sprung in den Glauben unter Hintanstellung des gläubigen Verstehens. Die Intention solcher Konzepte – Sinn als Geschehen des Gotteswillens zu denken – lösen auch Guardinis Ausführungen ein. Aber er muss nicht deren Preis zahlen, alles Faktische theologisch sanktionieren und menschliche Freiheit marginalisieren. Diese erhält vielmehr dadurch Raum und Gehalt, dass sie sich von Gott bestimmen lassen und darin Sinn und Erfüllung finden kann. Die Geschichte Gottes mit den Menschen wird so als Freiheitsgeschichte denkbar, ohne dass wiederum Gottes Freiheit durch die des Menschen definiert würde.

An Stelle der Retrospektive, die einer systematischen Vorsehungslehre und, durchaus ähnlich, ihren säkularen Alternativen, innewohnt, nimmt seine Phänomenologie des Vaterunser die Prospektive des individuellen Glaubensweges in den Blick, der im Maße seines Einstimmens in den Willen des

Vaters als sinnvoll erlebt werden kann. Gottes Verantwortung für den Weltenlauf, die in den vergangenen Dezennien so stark ins Bewusstsein gerückt ist, dass Theodizee in manchen Konzepten zum Schibboleth jeglicher theologischer Reflexion und Verstummen oder Klage zur letzten Möglichkeit religiöser Rede geworden ist, ist dabei keineswegs hintangestellt. Doch im Gebetskontext steht weniger das Warum und Woher eines Widerfahrnisses zur Debatte als sein Wozu und Woraufhin: ob ein Ereignis, ob glücklich, ob schmerzhaft, «dem glaubenden Menschen zum Heil reichen [können], indem es ihn in eine tiefere Gemeinschaft mit Gott führt»²². Aus der Beteiligtenperspektive des Beters geschieht göttliche Vorsehung, werden Gottes Verheißungen wahr, wo er sich dazu bestimmt, Gottes Willen für sein Leben wahrnehmen und wahr werden lassen zu wollen.

ANMERKUNGEN

¹ «Gottes Vorsehung und menschliche Autonomie wandeln sich unter dem Druck der Widersprüchlichkeit moderner Wirklichkeitserfahrung zur Erfahrung der Verantwortung Gottes für die verantwortliche Freiheit des Menschen. Es geht dabei um den Versuch einer Antwort auf die letzte Frage, [...] was es bedeuten mag, dass es dem Menschen faktisch aufgegeben ist, in Abhängigkeit und Symbiose mit der ihre eigenen unabhängigen «Ziele» verfolgenden Natur ein im existenziellen und moralischen Sinne Einzigartiger, weil unvertretbar Verantwortlicher zu sein.» Josef RÖMELT, *Von der Vorsehung und Verantwortung Gottes für die selbstverantwortete Freiheit des Menschen. Freiheit und Verantwortung in den Traditionen christlicher Theologie*, in: Josef FREITAG – Claus-Peter MÄRZ (Hg.), *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten* (Erfurter Theologische Studien 88), Leipzig 2006, 145–159, hier 157.

² Engelbert KREBS, Art. *Vorsehung*, I. Begriff, II. Existenz, III. Folgerungen, in: LThK Bd.10 (1938), 695–697, hier 695.

³ KREBS, *Vorsehung* (s. Anm. 2), 695; Hervorhebung J.K.

⁴ Ebd., 696.

⁵ Karl RAHNER, Art. *Vorsehung*, II. Dogmatisch, in: LThK² Bd. 10 (1965), 887–889.

⁶ Ebd., 888.

⁷ Ebd., 888f.

⁸ Thomas PRÖPPER schließt das kategorisch aus, vgl. *Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen theologischer Hermeneutik*, Freiburg 2001, 300–321, hier: 312–316; außerdem die theologiehistorisch vergewisserte Aufarbeitung seines Gedankengangs bei Michael GREINER, *Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems*, in: Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie II*, Freiburg 2011, 1351–1436.

⁹ Georg ESSEN, Art. *Vorsehung*, II. Theologie- und dogmengeschichtlich, III. Systematisch-theologisch, in: LThK³ Bd.10 (2001), 897–899, hier: 897.

¹⁰ ESSEN, *Vorsehung* (s. Anm. 9), 898f.

¹¹ Vgl. ausführlich dazu: Georg ESSEN, *Gottes Treue zu uns. Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: IKaZ 37 (2008) 382–398.

¹² Das galt freilich auch für frühere Modelle, wurde dort jedoch konzeptionell nicht in dieser Deutlichkeit entfaltet, stattdessen formalisiert auf den Begriff gebracht, vgl. beispielsweise KREBS,

Vorsehung (s. Anm. 2), 695: «Hinführung der geschaffenen Geister zu ihrem übernatürlichen Ziel».

¹³ Beide Zitate: ESSEN, Vorsehung (s. Anm. 9), 899.

¹⁴ ESSEN, Gottes Treue zu uns (s. Anm. 11), 391.

¹⁵ Vgl. dazu Jürgen WERBICK, *In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet* (theologie kontrovers), Freiburg 2010, 31–58; Richard SCHAEFFLER, *Der Beter, sein Gott und seine Welt. Ein Zugang zur Phänomenologie der Religion*, in: IKaZ 37 (2008) 572–586.

¹⁶ KREBS, Vorsehung (s. Anm. 2), 696.

¹⁷ Stefan PEITZMANN, ... damit es nicht nur Schicksal ist. *Hermeneutiken des Unverfügbaren im Spiegel theologischen Denkens*, Münster 2011, 725.

¹⁸ Romano GUARDINI, *Das Gebet des Herrn [1932]*, Kevelaer ¹¹2008, 11–18, hier: 12; vgl. ebd., 19.

¹⁹ Ebd., 13.

²⁰ PEITZMANN, ... damit es nicht nur Schicksal ist (s. Anm. 17), 725.

²¹ GUARDINI, *Das Gebet des Herrn* (s. Anm. 18), 16; Hervorhebung J.K.

²² PEITZMANN, ... damit es nicht nur Schicksal ist (s. Anm. 17), 727; Hervorhebung J.K.

MICHEL CAGIN OSB · SOLESMES

JACQUES MARITAIN UND DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL

Ich weiß nicht, ob die Älteren von Ihnen damit eine Erinnerung verknüpfen, in Frankreich jedenfalls denkt man beim Thema Jacques Maritain und das Konzil spontan an den *Bauer von der Garonne*, ein Buch von Maritain, das im November 1966 erschien und dessen wirklicher Sinn im Übrigen nicht erkannt worden ist.

Dieses Buch und seine Deutung ist aber nicht die einzige Beziehung Maritains zum Konzil. Man muss weit in der Zeit zurückgehen, um gewisse Zusammenhänge zu entdecken, die manchmal einen paradoxen Charakter erkennen lassen und sich auf unterschiedlichen Ebenen situieren: an der Oberfläche der Ereignisse wie auch in der Tiefe der Intuitionen und Vorbereitungen, der Einflussnahmen oder Übereinstimmungen.

Es geht also darum, diesen Bezug Maritains zum Konzil auf verschiedenen Niveaus wahrzunehmen. Wir bedenken, *erstens*, seine tatsächliche Teilnahme am Konzil und die Modalitäten dieser Teilnahme; *zweitens*, wie er das Konzil aufgenommen hat, was es für ihn bedeutet. *Drittens* konzentrieren wir uns auf eine andere, eher verborgene Präsenz Maritains am Konzil, die nicht in Bezug zu den Debatten und zur unmittelbaren Vorbereitung der Texte steht, sondern zu einer weit zurückliegenden Vorbereitung mit tiefgehenden Einflüssen und Ausrichtungen. Es ist eine Präsenz, die schwer zu durchschauen und doch fundamental ist.¹

I

Um das Thema konkret zu situieren, ist es geboten, einige Worte über die persönliche Situation Maritains in den Jahren um 1960 zu sagen. Einige Wochen nach Eröffnung des Konzils im Oktober 1962 wird Maritain 80 Jahre alt. Mit Ausnahme der drei Jahre als Botschafter Frankreichs am Heiligen Stuhl in Rom (von 1945–1948) lebt er seit Beginn des 2. Weltkriegs

MICHEL CAGIN OSB, geb. 1954, Absolvent der École normale supérieure, ist Dozent für Dogmatik in der Abtei von Solesmes.

außerhalb Frankreichs, ja Europas. In diesen Jahren ist das Leben der Maritains gezeichnet von Krankheiten, zuerst trifft es Jacques und dann Vera, die Schwester Raïssas; diese Sorge um die Gesundheit ließ gerade so viel Spielraum, um einige wichtige Bücher zum Abschluss zu bringen, die aber in Europa nicht bekannt sind. Dann kommen die Trauerfälle: Ende 1959 stirbt Vera in Princeton (U.S.A.) und einige Monate später Raïssa während einer Reise in Paris. Das lange gemeinsame, mehr als fünfzig Jahre dauernde Abenteuer geht dem Ende zu («ohne Raïssa und ohne Vera hätte es keinen Jacques gegeben», wird er einmal sagen²). Jacques steht nun allein da wie «ein alter, umgestürzter Baum, der noch einige Wurzeln in der Erde hat während einige andere den Winden des Himmels ausgesetzt sind».³ Im Jahr 1961 lässt er sich wieder in Frankreich nieder, in einem bewusst gewählten Ruhestand bei den Kleinen Brüdern Jesu in Toulouse, weil er «einen großen Durst nach Stille» verspürt und um sich «auf den Tod vorzubereiten».⁴ Er widmet sich der Veröffentlichung der Texte Raïssas, einer Aufgabe, von der er das Gefühl hat, dass er sie «um jeden Preis»⁵ zu erledigen hat. Als ein Mann des Glaubens und des Gebetes, für den das Mysterium der Kirche seit den fernen Jahren seiner Taufe im Mittelpunkt seiner Betrachtungen steht, begrüßt Maritain die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils und schenkt ihm eine große Aufmerksamkeit. Sucht man aber nach Anmerkungen über das Konzil in seinen Notizbüchern oder in seinem Briefverkehr, wird man wenig finden.

Maritain fehlt indes keineswegs in den Projekten und in den Vorbereitungstexten des Konzils. Sein Name wird ausdrücklich in einem der vier *schemata compendiosa* vom September 1960⁶, dem Schema «De ordine morali, individuali et sociali» (§ 8) genannt. Dort wird ihm eine Sanktion oder zumindest eine Mahnung wegen seiner Lehre über die Beziehung des Spirituellen zum Zeitlichen angedroht. Nach der Verurteilung «der Irrtümer des Materialismus, des Sozialismus, des Kommunismus, des Liberalismus und des Kapitalismus» scheint auch die «Doctrina Maritain et laicismus» im Text auf.

Weiß es Maritain? Sein Freund, der Schweizer Abbé Charles Journet, der noch nicht Kardinal, aber Mitglied der Vorbereitungskommission des Konzils war, sagt ihm nichts: zu diesem Zeitpunkt, im September-Oktober 1960, liegt Raïssa in Agonie. In seinen Anmerkungen zu den *schemata compendiosa* erstellt Journet ein Gutachten, um diesem Projekt Einhalt zu gebieten. Einige Monate später, am 10. April 1961, schreibt er Pater Gagnebet OP, dessen Stellung zu Maritain zweideutig ist (es scheint, er wolle Maritain verteidigen, doch gesteht er dessen Gegnern zu, Maritain solle seine Ansichten präziser darlegen):

Das, was Sie mir über Jacques sagen, stimmt mich traurig. Ich weiß nicht, ob Sie sich der Situation bewusst sind. Er hat gerade Schlag auf Schlag Vera und

Raïssa verloren. Alle drei haben ihr Leben für das Wiedererwachen der Kirche in den Herzen der Gläubigen⁷ gegeben. Er hat ganz allein die Attacken und die Verleumdungen der Action Française ertragen, um den Papst zu verteidigen, der ihn nach Rom hatte kommen lassen. Eben hat er die Arbeit an dem außerordentlichen Buch über die *Philosophie morale* beendet, in dem in drei Kapiteln (Hegel und die Weisheit, Hegel und der Mensch, Hegel und Gott) die tiefste und entscheidendste Studie über Hegel dargelegt wird, die jemals geschrieben wurde; ein Buch, in dem Marx, Comte, Sartre klar ausgedeutet werden. Er lebt in der ständigen Gegenwart von Raïssa und Vera, und hat sich bei den Kleinen Brüdern zurückgezogen; sein Leben, sagt er, hat nur mehr einen Sinn für den Himmel. Und da sollte ich hingehen, ihm einen Dolch ins Herz zu stoßen, indem ich ihm sage, das Konzil droht, ihn zu verurteilen? Wie könnte ich so etwas tun! Zuerst frage ich mich, ob ich das Recht habe, ihm das überhaupt zu sagen. [...]⁸

Es steht also etwas ganz Zentrales auf dem Spiel: im Kern der Frage geht es um das Verhältnis des Spirituellen und des Zeitlichen. Die Gegnerschaft ist nicht neu; sie reiht sich ein in die ständigen, sich häufig wiederholenden Angriffe⁹ und geht zum Großteil von etlichen lateinamerikanischen Bischöfen, von französischen Fundamentalisten und von einigen Mitgliedern der römischen Kurie aus. Wie wir wissen, werden die Vorbereitungstexte durch die Konzilsväter in Frage gestellt und die Problemfelder weitgehend erneuert werden. Die Sanktionsdrohung gegen Maritain wird fallen gelassen werden (sie kommt aber 1962 noch einmal auf¹⁰), doch seine Ansichten werden weiterhin von der so genannten «Minorität» bekämpft. Doch Maritain bleibt dieser Debatte fern und seinem Rückzug treu. Einige Freunde drängen ihn dazu, zu reagieren. Er antwortet ihnen am 13. Februar 1962: «Man muss verstehen, dass ich mich von der Welt zurückgezogen habe, und dass durch eine einzige Ausnahme von der Regel alles für mich verloren wäre. Man muss auch verstehen, dass ich ein gebrochener Mann bin, für den fast alles, was die Menschen interessiert, kaum noch einen Sinn hat...»¹¹

Die Wahl Gianbattista Montinis auf den Stuhl Petri wird die Situation Maritains wesentlich verändern. Montini war für Maritain ein privilegierter Ansprechpartner und ein Freund, vor allem seit den drei Jahren seiner Zeit als Botschafter am Heiligen Stuhl. Beide gehörten derselben geistigen Familie an. Am Anfang der Vorbereitungsphase des Konzils schrieb Kardinal Montini am 25. Juli 1960 an Maritain, indem er ihn an die gemeinsamen Gespräche in dessen Zeit als Botschafter erinnerte: «Auch heute noch möchte ich mit Ihnen die Ereignisse der letzten Jahre erörtern und ihre Meinung über so viele Dinge wissen. Was denken Sie über die Einberufung des kommenden Konzils? Wie stellt sich Ihnen das Leben der Kirche in dieser Periode dar? Werden Sie in diesem Jahr nicht nach Europa kommen?»¹² Maritain aber, der eben nach Frankreich zurückgekehrt war, harrte zu die-

sem Zeitpunkt mitten in der großen Prüfung der letzten Krankheit Raïssas aus und war so, auf andere Weise, «außerhalb der Welt».

Als Montini Papst wird, macht Maritain folgende Eintragung in sein Tagebuch: «Kardinal Montini wurde zum Papst gewählt und nimmt den Namen Paul VI. an. Das erfüllt mich mit großer Freude. (Wenn er mich nur nicht aus lauter Freundschaft anwerben will und mich ersucht, «Konzilsbeobachter zu sein!»)¹³ Paul VI. wird das nicht tun, seinen Rückzug respektieren und damit Diskretion und Finesse erkennen lassen. Gleichwohl wird er Maritain auf eine freiere, nicht offizielle Weise gewissermaßen ins Konzil «einführen».

Die zweite und dritte Session des Konzils geht vorüber ohne dass Paul VI. Maritain anspricht. Aber nach der dritten Session, die oft sehr schwierig verlief, werden zwei Ereignisse, die der Papst selbst veranlasst, Bewegung in die Beziehung Maritains zum Konzil bringen. Als Erstes sendet Paul VI. am 27. Dezember 1964 seinen Privatsekretär Mgr. Pasquale Macchi, begleitet von Jean Guitton, nach Toulouse, um Maritain in einigen bestimmten Fragen zu konsultieren. Daraus entstehen vier Memoranden, die an den Papst adressiert und von Maritain Anfang des Jahres 1965 verfasst werden. (Wir werden auf diese Texte zurückkommen, welche in den *Œuvres Complètes* an die siebzig Seiten umfassen.)

Die zweite Initiative Pauls VI., die Maritain indirekt, aber ganz real trifft, ist die Ernennung von Abbé Charles Journet zum Kardinal im Februar 1965. Seit mehr als 40 Jahren war Journet als Theologe der Freund Maritains gewesen, sein Kompagnon in der Arbeit, in der Forschung und in so manchen Heimsuchungen. Auf diese Weise war die «Linie Maritain-Journet» (der Ausdruck ist von Paul VI.¹⁴) in der letzten Session des Konzils durch Journet aktiv vertreten. Im Übrigen erscheint dies als eine Neuheit, die so wichtig und bezeichnend ist, dass ein Kirchenhistoriker wie Giuseppe Alberigo in seinem fünfbändigen Werk über das 2. Vatikanische Konzil in den Kapiteln über die vierte Session Maritain und Journet einen ganz speziellen Paragraphen widmet. Er schreibt, dass deren Interventionen «auf verschiedene Art und Weise darauf hinweisen, dass der Papst dahin tendiert, Berater heranzuziehen, die dem Konzilsmilieu ganz fremd sind».¹⁵

Von diesem Zeitpunkt an wird Maritain mehrere Beiträge liefern, ohne dass er öffentlich interveniert und indem er noch mehr als bisher an seiner reservierten Haltung festhält («Es soll nicht so aussehen als würde ich mich in die Angelegenheiten des Konzils einmischen, das spüre ich ganz stark», sagt er im Juli 1965 zu Journet). Im Lauf dieses Jahres 1965 können drei Beiträge angemerkt werden:

1) Die Abfassung der vier Memoranden nach der Konsultation Mgr. Macchis. Zwei dieser Texte betreffen Themen, die unmittelbar im Zentrum der Debatten und der Streitgegenstände des Konzils stehen: die Religionsfreiheit und das Apostolat der Laien. Die zwei anderen Themen weisen

schon auf die Nachkonzilszeit und auf die Umsetzung des Konzils hin. Zum einen schlägt Maritain eine Art Schema für eine Enzyklika über die Wahrheit vor; zum anderen erörtert das vierte Memorandum Fragen des spirituellen Lebens, der Kontemplation und der Liturgie (mit sehr konkreten Anmerkungen zur Umsetzung der Liturgiereform und zur Übersetzung in die Landessprachen), und schließlich findet sich noch ein sehr interessanter Paragraph über die philosophischen und theologischen Studien. Diese vier Memoranden stellen mit Sicherheit die größte und substantiellste Intervention Maritains dar.

2) Die zweite Intervention erfolgt auf ein Ersuchen Pauls VI. hin und betrifft die Schlusszeremonie des Konzils. Drei Tage vor der Eröffnung der vierten und letzten Session trifft Maritain Paul VI. in Castelgandolfo.¹⁶ Seit 17 Jahren, seit der Zeit Maritains als Botschafter, haben sie sich nicht mehr gesehen. Im Laufe des Gesprächs legt ihm der Papst sowohl seine Projekte für die Schlusszeremonie des Konzils als auch für die nachkonziliare Zeit vor, insbesondere das Projekt der «Botschaften», die er im Namen des Konzils an die Menschen der heutigen Zeit richten möchte. Und er lädt den Philosophen ein, ihm durch Mgr. Macchi «jegliche Anregung, die ihm einfällt» zu übermitteln. Dann erfolgt die Einladung Pauls VI. an Maritain, für den Schlussakt des Konzils nach Rom zu kommen. Maritain wird in einem Brief von 8 Seiten am 3. November 1965 an Mgr. Macchi zum Thema der von Paul VI. vorgesehenen Botschaften antworten.

3) Inzwischen hat Maritain auf eigene Initiative, wenn auch nur indirekt, durch Vermittlung Kardinal Journets am Konzil interveniert. Er ist beunruhigt, weil in der Deklaration über die nichtchristlichen Religionen im Kapitel über das jüdische Volk Änderungen eingefügt wurden. Insbesondere stört ihn, dass das Wort «damnat» («verdammt») in Bezug auf den Antisemitismus weggelassen wurde. Er schreibt am 7. Oktober 1965 an Mgr. Macchi und an Kardinal Journet: «Ich habe es als eine wahre Wunde empfunden, als ich sah, dass man die Worte *et damnat* nach dem Wort *deplorat* unterdrückt hat. Wenn das Konzil eine solche Auslassung akzeptiert, dann ist das ein großer Rückschritt im Hinblick auf die Verurteilung des Rassismus und Antisemitismus durch Pius XI.» Dann fügt er noch hinzu: «Charles, Sie, der Sie *Destinées d'Israël* geschrieben haben, ich hoffe, dass Sie auf die Konzilsväter einwirken können, um das Wort *condamne*, das wesentlich ist, wieder aufzunehmen.»¹⁷ Journet schreibt an Paul VI. am 13. Oktober und kopiert ihm die entsprechenden Zeilen aus dem Brief Maritains. Der Papst lässt antworten, dass er sofort die zuständige Kommission darauf hingewiesen habe, aber dass es zu spät gewesen sei, den Text abzuändern, der am 15. Oktober gewählt wird.

Diese drei Beiträge Maritains waren eine strikte Privatangelegenheit im Rahmen des Vertrauens und der Freundschaft zwischen dem Montini-Papst

und ihm. Aber ein viertes Ereignis wird die Präsenz Maritains am Konzil öffentlich kundtun.

Am 7. Dezember 1965 nimmt Maritain an der letzten Sitzung des Konzils teil, an der über so bedeutende Texte wie die Erklärung über die Religionsfreiheit und die Konstitution *Gaudium et spes* abgestimmt wird; danach hält Paul VI. noch vor dem Erlass der Texte seine große Rede («dem Menschen dienen» – «dem integralen Menschen», *integro homini*¹⁸). Tags darauf befindet sich Maritain auf dem Petersplatz für den Schlussakt des Konzils. Am Ende übergibt Paul VI. sieben Botschaften an verschiedene Repräsentanten der Weltgesellschaft. Die Botschaft an die Intellektuellen übergibt er Jacques Maritain, der von Stefan Szwiezawski, Jean Guittou und Chako Kandankavil begleitet wird. Flüchtige Augenblicke, aber geladen von der Gemütsbewegung, der Ehrerbietung und der Freundschaft Pauls VI. für den alten Philosophen, und reich an Bedeutung. Maritain wird hierauf in sein Tagebuch schreiben: «Paul VI. erhebt sich, als ich auf ihn zugehe und sagt mir beim Übergeben der Botschaft einige ergreifende Worte: «Die Kirche ist Ihnen dankbar für die Arbeit ihres ganzen Lebens...», und noch anderes sagt er, das ich vor lauter Rührung nicht behalten habe.»¹⁹

II

Soweit also die wichtigsten Geschehnisse. Sie gehen über bloß Anekdotisches hinaus, denn sie führen schon in die tiefere Bedeutung ein, die das Konzil in den Augen Maritains hat.

Wie also sieht Maritain das Konzil, seine Bedeutung, seine Reichweite, seine Umsetzung? Es ist nicht möglich, in dieser kurzen Zeit in angemessener Weise zu antworten. Ich möchte nur einige besonders bedeutsame Punkte ans Licht bringen, die, wie es mir scheint, auch die heutige Zeit noch erhellen.

Dazu ist es interessant, ganz zuerst jene Seiten zu lesen und zu hinterfragen, die den *Bauer von der Garonne*²⁰ eröffnen. Bald nach dem Konzil – das Kapitel trägt das Datum vom 13. Jänner 1966 – beginnt Maritain mit einer langen Danksagung für die Arbeit des Konzils, die sich an das Exultet der Osternacht anlehnt²¹: In sieben strophenartigen Abschnitten, die jeweils mit einem «man frohlockt...» beginnen, zählt er die Motive seiner Dankbarkeit auf und erläutert sie. Welche Motive sind das?

Als *Erstes* nennt Maritain die Anerkennung der «richtigen Idee der Freiheit» [...] «unter den großen Leitideen der christlichen Weisheit»; und die Anerkennung der «richtigen Idee der menschlichen Person, ihrer Würde und ihrer Rechte». ²² Insbesondere – und das ist der *zweite* Punkt des «Exultet» – führt er die Religionsfreiheit an. Diese ist nicht zu verstehen als Tri-

umph des Relativismus und der Gleichgültigkeit. Sie meint vielmehr «die Freiheit, die jeder menschlichen Person angesichts des Staates oder irgendeiner anderen zeitlichen Macht zu eigen ist, ihr ewiges Geschick wachsam zu bedenken, indem sie mit ganzer Seele die Wahrheit sucht und sich entsprechend ihrem Erkenntnisstand nach ihr ausrichtet, um ihrem Gewissen gemäß dem zu folgen, was sie in den religiösen Dingen für wahr erachtet».²³

In derselben «Strophe» fügt Maritain hinzu: «Zusammen mit der Erklärung der Religionsfreiheit hat das Konzil auch die heiligen Schätze der katholischen Lehre, welche die Kirche und die Offenbarung betreffen, in ein neues Licht gestellt, und derer unsere Zeit in besonderer Weise bedarf.» Dabei fällt auf, dass für Maritain die Religionsfreiheit nicht isoliert dasteht; vielmehr setzt er sie in Bezug zur weiter entwickelten und vertieften Lehre über die Offenbarung und über die Kirche, die Quelle und Ort der vollen Wahrheit sind. (Ich werde noch darauf zurückkommen.)

Das dritte Motiv seiner Freude drückt er wie folgt aus: «Es erfüllt mit Dank und Freude, dass die Kirche uns mit neuer Kraft und einem besonderen Nachdruck einschärft, alle diejenigen wirklich als Brüder [...] zu behandeln, von denen wir wissen, dass sie der Wahrheit mehr oder weniger fern sind, seien es nun Christen, die nicht dem katholischen Credo anhängen, oder Nicht-Christen oder Atheisten. Das Konzil hat hervorgehoben, dass wir eine solche Brüderlichkeit besonders dem Volk der Juden schulden; der Antisemitismus ist eine widerchristliche Verirrung.»²⁴ Dieser Punkt liegt Maritain besonders am Herzen. Er hatte ihn mit Mgr. Macchi bei der Begegnung in Toulouse angesprochen, ihn aber in den vier Memoranden nicht erwähnt. Er kommt im *Bauer von der Garonne* darauf zurück und widmet ihm dort das ganze 4. Kapitel.

Der vierte Punkt betrifft die Welt und das richtige Verhältnis der Kirche zur Welt. Es ist bekannt, dass über diese Frage heftig debattiert wurde und dass sie für gewisse Teilnehmer gravierende Schwierigkeiten aufwarf. Die Reaktion Maritains ist umso beachtenswerter. Er schreibt im *Bauer von der Garonne*: «Ein alter Thomist wie ich einer bin, freut sich, wenn er sieht, in welchem Maß die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vom Geist und von den Grundansichten des *doctor angelicus* durchtränkt ist.»²⁵ Er freut sich, dass die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die Frage nach der Welt so angeht, dass sie sich zuerst in der ontologischen Perspektive der *Genesis* und der *Summa theologiae* situiert, das heißt «indem sie die menschliche Natur und die Welt in dem bedenkt, was sie in sich selbst konstituiert».²⁶ Von diesem Standpunkt aus kann die Konstitution die in der Welt eingewurzelte Güte und Schönheit geltend machen und auf diese Weise mit einem lang gehegten Missverständnis über «die Verachtung der Geschöpfe» und ihre Folgen im Denken und im Verhalten der Katholiken aufräumen.²⁷ So kann die spirituelle und transzendente Mission der Kirche und ihre Sorge um die

Welt und um ihr zeitliches Endziel in einer erneuerten Weise definiert und situiert werden.²⁸ So kann auch das Spannungsfeld zwischen Welt und Kirche gemäß dem Evangelium besser verstanden werden.

Der *fünfte* Punkt bekräftigt die zeitliche Mission des Christen. Das *sechste* Motiv der Freude betrifft das Aufzeigen und die Klärung des Status der Laien in der Kirche, insbesondere ihre Berufung zur Heiligkeit («zur Vollkommenheit der Liebe und der Weisheit des Heiligen Geistes») und zu einem kontemplativen Leben in der Welt. Schließlich hat der *siebte* Jubelruf den ausnahmslos spirituellen Charakter der Mission der Kirche zum Thema. Maritain wendet sich entschlossen der Umsetzung des Konzils durch den Papst und durch die Bischöfe der ganzen Welt zu. Es geht darum, so schreibt er, «den unermesslichen Schatz der Wahrheit, welcher der Kirche anvertraut ist, unversehrt in die Neuerungen einzubringen, die das Konzil ausgelöst hat, und die von nicht absehbarer Bedeutung sind.»²⁹

Am Ende seines «Exultet» bekräftigt Maritain ohne Zögern: «Ein neues Zeitalter beginnt, in der die Kirche uns einlädt, die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Vaters [*benignitas et humanitas (philantrôpia) salvatoris nostri Dei*, vgl. *Tit 3, 4*] besser zu verstehen. Zudem ruft sie uns auf, alle Dimensionen dieses *hominis integri*, von dem der Papst in seiner Ansprache am 7. Dezember 1965, in der letzten Sitzung des Konzils gesprochen hat, mit anzuerkennen.» Die Bezugnahme Pauls VI. zum «integralen Humanismus» ist klar – eine Bezugnahme nicht nur zum Buch Maritains, sondern auch zur Grundperspektive, die darin dargelegt wird.

Auf diesen Seiten des *Bauers von der Garonne* drückt Maritain seine uneingeschränkte und glückliche Zustimmung aus. Man könnte sich aber fragen, ob diese Motive des Jubels eine getreue Darstellung der objektiven Beiträge des Konzils oder nur ein persönliches und subjektives Echo sind. Es ist richtig: Maritain geht kaum auf die das Konzil tiefgehend prägende biblische, liturgische und patristische Erneuerung ein. Das will nicht heißen, dass er nichts davon weiß oder ihre Bedeutung nicht erkennt. Auch hat er das erste Kapitel folgendermaßen begonnen: «Ich sage Dank für all das, was das Konzil beschlossen und vollbracht hat. Gern würde ich noch für andere Sachen danken, wenn das Konzil sie ebenfalls zustande gebracht hätte.»³⁰ Vergessen wir nicht die vielen Seiten, in denen er sich in seiner eigenen Meditation über das Mysterium der Kirche häufig und systematisch auf die Konstitution *Lumen gentium* bezieht.³¹ Aber in den Seiten, auf die ich mich nun beziehe, liegt der Akzent auf einem anderen Gebiet und auf anderen Errungenschaften des Konzils, die sich vor allem in *Gaudium et spes*, in *Dignitatis humanae* und in *Nostra Aetate* finden.

Ich möchte nun zusammenfassend drei Interpretationsrichtungen vorschlagen, die uns verstehen helfen, wie Maritain das Konzil aufgenommen hat. In der *ersten* können wir anmerken, dass diese sieben Jubelrufe ein Bün-

del von Fragen bilden, die weiterhin gelten und die zusammen die Gestalt dieses «neuen Zeitalters» entwerfen, das Maritain mit Freude und Hoffnung mit dem Konzil herankommen sieht. Denn die charakteristischen Züge des «neuen Zeitalters» stimmen ziemlich genau mit den typischen Zügen überein, die Maritain ausgearbeitet hat, um den neuen «historischen Himmel» zu kennzeichnen, der heute die Aktivität der menschlichen Gemeinschaft bestimmt. Maritain hatte schon seit Langem die künftige Gestalt dieses «neuen Zeitalters» vorausgeahnt. Zudem kann der «Bauer von der Garonne» am Ende seiner Danksagung gar nicht anders als eine Sichtweise wieder aufzunehmen, die schon im *Humanisme intégral*³² der 30er Jahre dargelegt wurde: «Vollendet ist die große Umkehr, dank der die Menschen es nicht mehr auf sich nehmen müssen, die Sache Gottes zu verteidigen; Gott bietet sich an, die Sache der Menschen zu schützen, wenn diese die angebotene Hilfe nicht ausschlagen.»³³ Maritain hatte unermüdlich gearbeitet, geschrieben, gebetet, gelitten, um diese neuen Perspektiven ins Bewusstsein der Christen zu hieven, aber auch, um ihnen eine philosophisch-theologisch solide Basis zu geben. Sicherlich hat Paul VI. dies auch mit gemeint, als er zu ihm sagte: «Die Kirche ist Ihnen für die Arbeit ihres ganzen Lebens dankbar.»³⁴

Für Maritain geht *zweitens* dieses «neue Zeitalter» mit einer Erneuerung der inneren Einstellung und der Mentalitäten einher. «Das wahre neue Feuer», so der «Bauer von der Garonne», «die wesenhafte Erneuerung, wird eine innere Erneuerung sein.»³⁵ In einem Ausspruch, den Maritain noch vor dem Konzil (im Februar 1962) zu einem Freund im Vorübergehen machte, merkt er ganz allgemein, aber doch bezeichnenderweise an: «Sicher, wir haben Recht, viel vom Konzil zu erwarten. Aber wenn wir nicht damit beginnen zu bereuen, was wird dann daraus?»

Die Erneuerung, die laut Maritain aus dem Konzil hervorgehen soll, liegt auf derselben Linie wie seine ursprüngliche Intuition. Sie schließt eine Reue über ganz bestimmte Punkte mit ein (erinnern Sie sich an die großen Gesten Pauls VI., wie seine Begegnung mit dem Patriarchen Athenagoras im Jahr 1964 oder wie die Aufhebung der wechselseitigen Exkommunikation zwischen Katholiken und Orthodoxen am 7. Dezember 1965; denken Sie auch an den Akt der Reue Johannes Paul II. anlässlich des 2000-Jahr-Jubiläums!). Doch eine Erneuerung verlangt noch Radikaleres, sie verlangt eine Umkehr der Mentalitäten und der Verhaltensweisen. Und das ergibt sich aus der Lehre des Konzils selbst; das ist nicht etwas Nebensächliches oder von außen Kommendes.

«Das Konzil hat den Elan und die Inspiration gegeben», sagte Maritain in seiner Ansprache an die UNESCO im April 1966, «es hat aber auch die *Lehre* gegeben, die uns verpflichtet, sie zu verstehen, zu meditieren und in die Praxis umzusetzen. Und wenn man von der Anwendung der Lehren des Konzils spricht, dann sollte man zuerst und vor allem an die Notwendigkeit

denken, diese Lehre in unseren Seelen so zum Leben zu erwecken, dass sie unsere Denkregeln geradezu neu begründet.»³⁶

Diese innere Erneuerung, so Maritain, hat sich nach mehreren Richtungen hin weiter zu entwickeln (ich zähle sie nur auf). *Erstens*, eine Erneuerung in der Ordnung der geschwisterlichen Freundschaft unter den Menschen, und besonders unter Christen und Nichtchristen (das ist eine konkrete und praktische Konsequenz der Lehre der Kirche über die vielgestaltigen Möglichkeiten ihr anzugehören, wie sie in *Lumen gentium* dargestellt und seit Langem von Maritain und Journet meditiert wird). *Zweitens*, eine Erneuerung in der Ordnung der Vernunft. Schon im März 1965, also noch vor der Verlautbarung der großen Texte während der letzten Sitzung des Konzils, schrieb Maritain an katholische Intellektuelle in Amerika: «Das, was wir bitter notwendig brauchen, das ist eine gediegene intellektuelle Ausstattung, die uns befähigt, den tieferen Sinn der neuen Probleme und der neuen Entdeckungen unseres Zeitalters wahrzunehmen. Das soll so geschehen, dass die große Eroberung, die sie ermöglichen, tatsächlich in den Kontext einer gut fundierten und einleuchtenden theologischen und philosophischen Weisheit integriert werden kann.»³⁷ *Drittens*, last but not least, eine Erneuerung in der Ordnung der konkreten Einbindung der Berufung aller zur Heiligkeit (gemeint sind die Erneuerungen der Wege der Kontemplation). Seine Rede vor der UNESCO beendete Maritain mit folgenden Worten: «Eine unsichtbare Konstellation von Seelen, die sich dem kontemplativen Leben hingeben, *in der Welt selbst, innerhalb der Welt*, das ist unser endgültiger Anlass, die *ultima ratio* zu hoffen.»³⁸ Paul VI. wird sich auf diese Rede in seiner Enzyklika *Populorum progressio* beziehen.

Halten wir fest: Alle diese Wege innerer Erneuerung sind nicht nur angedacht, sondern zeit ihres Lebens von den «drei Maritain»³⁹ zuerst gelebt und experimentiert worden.

Drittens die Auslegung des Konzils durch Johannes XXIII und durch Paul VI. Maritain besteht auf dieser Auslegung, welche die Sichtweise des Konzils in zwei Aspekte gliedert. Da ist der Aspekt der Bestätigung, der Weiterentwicklung und der Vertiefung der Wahrheiten, den die Kirche in ihrem Lehrgebäude bewahrt *und* der Aspekt der Erwägung der konkreten Bedingungen, unter denen die Personen leben, die sich aus freien Stücken der Wahrheit öffnen und sich ihr anschließen.

Hinter all dem verbirgt sich die seit Thomas von Aquin klassische Unterscheidung zwischen der Ordnung der Spezifikation und der Ordnung des Vollzugs, d. h. zwischen der gegenständlichen Bestimmung des Glaubens durch sein Objekt (die Offenbarung) und den Vollzugsbedingungen, die vom existentiellen Zustand des Subjekts abhängen. Diese Unterscheidung ist im Denken Maritains besonders maßgeblich und fruchtbar.⁴⁰ Es ist eine Unterscheidung, ja, aber auch eine gegenseitige Ergänzung von zwei Be-

griffen, die es ermöglicht, die Herausforderungen der Wahrheit und der Liebe zusammenzuhalten. Diese Unterscheidung der zwei Aspekte und ihre Aufeinander-Bezogenheit ist ein Schlüssel für die Interpretation des Konzils, und auch für Maritain, wie er das Konzil versteht. Sie bestimmt, seiner Ansicht nach, die Bedingungen der Umsetzung des Konzils und der unumkehrbaren Erneuerungen, die es eingeführt hat. «Meiner Meinung nach», schrieb Maritain an amerikanische Intellektuelle, «sollten die katholischen Intellektuellen *einerseits* mit Treue und Enthusiasmus von den neuen, segensreichen Veränderungen und von den Impulsen profitieren, die vom Konzil zur unumstößlichen Lehre erklärt wurden. Diese Impulse betreffen die Kirche selbst und öffnen den Zugang zu den nichtkatholischen Brüdern und zu den Problemen der modernen Welt. *Andererseits* sollten sie sich unbeirrt an die Wahrheit halten und sich mit ganzer Hingabe ihrer Aufgabe widmen, dem Denkvermögen zu helfen, sich von der Vermengung der eben erwähnten Ordnungen fernzuhalten.»⁴¹ (Maritain ist sich wohl bewusst, dass es gleichzeitig gilt, einer schweren intellektuellen Krise die Stirn zu bieten. Sehr früh schon hatte er eine metaphysische Schwäche festgestellt, der die Keime der Erneuerung zu ersticken drohte, einer Erneuerung die er begrüßte und mit Enthusiasmus aufnahm, wie etwas, nach dem er sich schon lange gesehnt hatte). So haben wir gesehen, dass Maritain gleichzeitig für die Verteidigung der Religionsfreiheit wie auch für die Vertiefung der Lehre über die Offenbarung und über die Kirche Dank sagt. In der Sendung des Papstes und der Bischöfe erkennt er eine doppelte Aufgabe, und zwar «den immensen Schatz der Wahrheit, der im Schoß der Kirche Christi ruht, intakt zu bewahren und gleichzeitig die Erneuerungen von ungeheurer Tragweite, die das Konzil ausgelöst hat, voll und ganz zu verwirklichen».⁴²

III

Die vorigen Anmerkungen haben schon meinen dritten Teil eingeleitet: Maritain, der «durch die Arbeit seines ganzen Lebens» latent am Konzil präsent ist wie auch durch die Reifung gewisser neuer oder wieder aufgefrischter Fragen, ähnlich einem Schriftgelehrten, der aus dem Schatz der Kirche «Neues und Altes», *nova et vetera*, hervorholt. Das alles wäre ein zu weit gefasstes Thema für meinen Vortrag. In diesem letzten Teil möchte ich mich nur auf ein wichtiges Beispiel festlegen: auf die Frage nach dem Verhältnis des Spirituellen zum Zeitlichen (und auf die Religionsfreiheit, die dafür ein Muster der Anwendung darstellt).

Sie erinnern sich, dass die Ansichten Maritains in diesen Fragen in der Vorbereitungsphase des Konzils suspekt gewesen waren. Ist es möglich in we-

nigen Worten die Auffassung Maritains zusammenzufassen, die er im Laufe der Zeit in seinem Werk entwickelt hat? Für ihn sind die unveränderlichen Prinzipien, wie die spirituelle Vorrangstellung der Kirche und die notwendige Zusammenarbeit zwischen der Kirche und den politischen Instanzen, welche die Beziehungen des Spirituellen und des Zeitlichen, insbesondere das Verhältnis der Kirche zur Welt regeln, von den analogen Anwendungen dieser Prinzipien zu unterscheiden. Diese Anwendungen richten sich nach der je konkreten historischen Existenz, nach verschiedenen «historischen Himmeln» und nach den sich ändernden existenziellen Bedingungen.

Nach dieser Sichtweise, gibt es nicht *eine* ideale Art und Weise, diese Prinzipien konkret umzusetzen (etwa in eine mittelalterliche und zudem idealisierte Christenheit). Laut Maritain ist die Auffassung einer einzigen idealen historischen Verwirklichung in sich selbst widersprüchlich: sie verkennt die der Zeit und der Geschichte innewohnende Wirklichkeit. Nicht nur das, diese Anschauung verkennt auch die Natur des Prinzips *als Prinzip*, und insbesondere die Natur eines *praktischen* Prinzips, indem sie das Prinzip an eine partikulare historische Verwirklichung bindet oder sich mit ihr identifiziert. Die feststehenden praktischen Prinzipien sind da, um die Verhältnisse der Zeit zu erhellen und ihnen eine Richtung zu weisen. Man muss daher die Bedingungen eines gegebenen historischen Klimas in Betracht ziehen, um neue Modalitäten zu entdecken, nach denen die inspirierende Kraft der unveränderlichen Prinzipien Anwendung finden kann.⁴³

Diese hermeneutische Regel wird Jacques Maritain anwenden, um die Frage der Religionsfreiheit im «historischen Klima» unserer Zeit abzuklären. Man weiß, dass Kardinal Journet zur Frage der Religionsfreiheit am 21. September 1965 interveniert hat. Alle Zeugen sind sich einig, dass seine Intervention einen starken Eindruck auf die Konzilsväter hinterlassen hat und dass sie ein solches Gewicht hatte, dass die Abstimmung über die Erklärung *Dignitatis humanae* positiv ausging. Sie fasste das Denken, das Journet mit Maritain teilte (und das letzterer im Memorandum an Paul VI. vom März 1965 noch einmal vorgestellt hatte) erstaunlich gut zusammen. Journet schreibt tags darauf am Rand seines Textes einige Zeilen an Maritain: «Jacques, das ist das etwas dürftige Resümee der Einsichten, für welche Raïssa, Vera und Sie gebetet und gerungen haben.»⁴⁴

Nun möchte ich noch anmerken, dass diese hermeneutische Regel genau die des Papstes Benedikt XVI. in seiner berühmten Rede des Jahres 2005 an die Kurie ist, in der er das Werk des Konzils gemäß einer «Hermeneutik der Reform» interpretiert. Da ich es nicht besser sagen könnte, zitiere ich Benedikt: «Es ist klar, dass der Versuch, eine bestimmte Wahrheit neu zu formulieren, es erfordert, neu über sie nachzudenken und in eine neue, lebendige Beziehung zu ihr zu treten.»⁴⁵

In Bezugnahme auf die *Abschlussrede zum Konzil* von Paul VI. fährt Benedikt fort: «In der großen Kontroverse um den Menschen, die bezeichnend ist für die Moderne, musste das Konzil sich besonders dem Thema der Anthropologie widmen. Es musste über das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Glauben auf der einen und dem Menschen und der heutigen Welt auf der anderen Seite nachdenken.»

Apropos Verhältnis Kirche – Staat und apropos Religionsfreiheit erklärt Benedikt XVI. präzise, was das Werk des Konzils war:

Es ist klar, dass in all diesen Bereichen [...] eine Art Diskontinuität entstehen konnte und dass in gewissem Sinne tatsächlich eine Diskontinuität aufgetreten war. Trotzdem stellte sich jedoch heraus, dass, nachdem man zwischen verschiedenen konkreten historischen Situationen und ihren Ansprüchen unterschieden hatte, in den Grundsätzen die Kontinuität nicht aufgegeben worden war – eine Tatsache, die auf den ersten Blick leicht übersehen wird. Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform. Innerhalb dieses Entwicklungsprozesses des Neuen unter Bewahrung der Kontinuität mussten wir lernen – besser, als es bis dahin der Fall gewesen war – zu verstehen, dass die Entscheidungen der Kirche in Bezug auf vorübergehende, nicht zum Wesen gehörende Fragen – zum Beispiel in Bezug auf bestimmte konkrete Formen des Liberalismus oder der liberalen Schriftauslegung – notwendigerweise auch selbst vorübergehende Antworten sein mussten, eben weil sie Bezug nahmen auf eine bestimmte in sich selbst veränderliche Wirklichkeit. Man musste lernen, zu akzeptieren, dass bei solchen Entscheidungen nur die Grundsätze den dauerhaften Aspekt darstellen, wobei sie selbst im Hintergrund bleiben und die Entscheidung von innen heraus begründen. Die konkreten Umstände, die von der historischen Situation abhängen und daher Veränderungen unterworfen sein können, sind dagegen nicht ebenso beständig. So können die grundsätzlichen Entscheidungen ihre Gültigkeit behalten, während die Art ihrer Anwendung auf neue Zusammenhänge sich ändern kann.

Es ist leicht zu erkennen, denke ich, dass die hermeneutischen Perspektiven Maritains in dieser Domäne des Verhältnisses des Spirituellen und des Zeitlichen sich mit jenen Benedikts XVI. decken. Wie ich schon sagte, es sind Perspektiven, die am Anfang des Konzils (und für einige auch heute noch) weithin unverstanden waren und bekämpft wurden. So kann man ohne zu übertreiben sagen, dass Maritain für die Erneuerungen in dieser Domäne entscheidend dadurch beigetragen hat, dass er Prinzipien herausarbeitete, welche eine homogene Ausgewogenheit der kirchlichen Lehre gewährleisten.

Jacques Maritain ist in keiner Weise an der Abfassung der Konzilstexte beteiligt. Öffentlich präsent ist er am Petersplatz bei der Schlusszeremonie des Konzils. Seine Gegenwart am Petersplatz ist wie ein Zeichen einer verborgenen, helfenden und freundschaftlichen Nähe für Paul VI. Sie ist darüber hinaus das Zeichen einer noch tieferen Gegenwart eines inspirierenden Denkens und eines Werkes, von dem mehrere Leitideen Gemeingut der Kirche geworden sind.

Das Forschen nach den Ursprüngen der Ideen und der Texte des Konzils kann uns einen Wink geben, dass ein Denken, welches die gemeinsame Reflexion sehr tief geprägt und so dazu beigetragen hat, den Erneuerungen eine Richtung zu geben, noch immer zum besseren Verständnis der Lehre des Konzils beiträgt.

Der Historiker Michel Fourcade schreibt treffend: «Paul VI. hat in seiner großen Schlussrede vom 7. Dezember 1965 eine große Nähe zu Maritain bekundet und tags darauf, beim Schlussakt des Konzils, seine Verbindung zum Philosophen offen dargelegt. Damit bezeugte er nicht nur einfachhin eine private Freundschaft, sondern zeigte so seinen eigenen hermeneutischen Horizont auf, besonders was die zwei lange umstrittenen Texte *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* betrifft.»⁴⁶

In der Tat war Maritain in den letzten Jahren seines Lebens ganz und gar auf die Zukunft ausgerichtet, auf die Umsetzung des Konzils und auf die «Erneuerungen von nicht absehbarer Bedeutung, die das Konzil ausgelöst hat». Das, was ihn interessierte und leidenschaftlich bewegte, das war die Jugend der Kirche. Ich kann bezeugen, dass dies für einen 17- oder 18-Jährigen zu jener Zeit eine unvergessliche Lektion war.

Aus dem Französischen übersetzt von Herbert Hartl PFJ.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag gehalten im Kardinal-König-Haus in Wien, am 22. November 2014, anlässlich des Symposiums «Kontemplation auf den Wegen. Person und Wirken von Jacques Maritain».

² Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres Complètes* (= ŒC), Fribourg/Suisse, Bd. XII, *Carnet de notes*, 295. Das Gesamtwerk besteht aus Band I–XVII, Fribourg–Paris 1982–2007.

³ ŒC, Bd. XII, *Carnet de notes*, 127.

⁴ ŒC, Bd. XII, *Préface à H. Bars, La politique selon Jacques Maritain*, 1275.

⁵ Sinngemäß nach ŒC XV, *Avertissement au Journal de Raïssa*, 161.

⁶ Die *schemata compendiosa* sollten als Vorlagen für die zu erarbeitenden Konstitutionen dienen.

⁷ Übersetzung von «rayonnement de l'Église» in Anlehnung an Romano Guardinis bekannten Ausspruch.

⁸ Correspondance Journet–Gagnebet, Fondation du Cardinal Journet, Fribourg, Suisse.

⁹ Der letzte Angriff im Jahr 1956 war der Artikel des Jesuiten Messineo in der *Civiltà Cattolica*, der im *integralen Humanismus* einen «integralen Naturalismus» erkannt haben will. Vgl. Jean-Dominique DURAND, *Die große Attacke von 1956*, in: *Cahiers Jacques Maritain* 30 (1995) 2 – 31.

- ¹⁰ Zu diesem Zeitpunkt weiß Maritain davon, doch er weigert sich einzugreifen.
- ¹¹ Brief an André Baron, 13. Februar 1962.
- ¹² Archives Maritain.
- ¹³ Unveröffentlichtes Tagebuch Maritains, 21. Juni 1963, Archives Maritain.
- ¹⁴ In einem privaten Gespräch sagt Paul VI. zu Louis Gardet (als frère André Studiendirektor der Kleinen Brüder Jesu), dass «die Linie Journet-Maritain die richtige sei» (Unveröffentlichtes Tagebuch Maritains, 10. Februar 1965, Archives Maritain).
- ¹⁵ *Histoire du Concile Vatican II*, sous la direction de Giuseppe ALBERIGO, version française, tome V (septembre-décembre 1965), chapitre VII, par G. Alberigo, Paris-Louvain 2005, 667.
- ¹⁶ Maritain hatte diese Reise gemacht, warum, das ist nicht feststellbar, wahrscheinlich aber auf eine vorschnelle Initiative von Mgr. André Baron hin. Sie sollte streng geheim bleiben, was aber nicht der Fall war.
- ¹⁷ JOURNET-MARITAIN, *Correspondance* in 6 Bänden, St. Maurice 1995–2009, VI, 85.
- ¹⁸ *Insegnamenti di Paolo VI*, Bd III, 1965, Tipografia poliglotta Vaticana, 1966, 716–725 [724].
- ¹⁹ Unveröffentlichtes Tagebuch Maritains, Archives Maritain.
- ²⁰ Jacques MARITAIN, *Der Bauer von der Garonne*, München 1969.
- ²¹ MARITAIN, *Der Bauer* (s. Anm. 20), 9 – 13.
- ²² MARITAIN, *Der Bauer* (s. Anm. 20), 10f. Die darin vorliegende Übersetzung wird hier und im folgenden Zitat in einigen Punkten nicht übernommen: «juste» wird hier mit «richtig» und nicht mit «wahr», «idée» mit «Idee» und nicht mit «Begriff» und «vrai» mit «wahr» und nicht mit «richtig» wiedergegeben.
- ²³ Ebd., 11.
- ²⁴ Ebd., 11.
- ²⁵ Ebd., 58.
- ²⁶ Ebd., 60. «Nature humaine et le monde»: geänderte Übersetzung
- ²⁷ Ebd., 53–57.
- ²⁸ Ebd., 60: «Natürlich ist das nichts Anderes als die uralte-ewige Lehre der Kirche, die hier wiederum bestätigt wird – aber doch mit einem neuen und ungewöhnlich wichtigen Akzent: sie wird neu bestätigt im Zeichen der Freiheit. Die Kirche will nicht mehr ihr Recht beanspruchen, der Sündhaftigkeit der Menschen wegen sich in die Dinge dieser Welt einzumischen, um dort das Böse zurückzudrängen, auch wenn sie dazu immer in dieser oder jener Form verpflichtet sein wird – sondern sie meldet ihr Recht und ihre Gewilltheit an, um des zu geschehenden Guten willen und ohne die Autonomie der Welt zu verletzen, deren Entwicklung auf ein höheres Ziel hin zu beleben, anzuregen und von oben her zu stärken.»
- ²⁹ Ebd., 12.
- ³⁰ Ebd., 9.
- ³¹ CEC XII, 897: «Ich hatte zuerst die Idee, eine Art Blütenlese der Haupttexte der Konzilskonstitution, die der Kirche geweiht sind, zu machen, denen ich andere Texte von sicheren Theologen (es gibt sie noch, es wird sie immer geben) als Veranschaulichung beigelegt hätte. Es wurde mir bald bewusst, dass eine solche Arbeit zu viele Seiten erfordert und mich in eine lange, für dieses Buch zu schwere Sache hineingezogen hätte. So beschränke ich mich darauf, so einfach wie möglich einige Ideen anzubieten, welche sich in meinem Kopf nach schon lang praktizierten Lektüren und Meditationen festgesetzt haben und welche die Lehre aus *Lumen gentium* noch tiefer darin verankert hat.»
- ³² CEC VI, *Humanisme intégral*, 291 – 634. Vgl. Jacques MARITAIN, *Christlicher Humanismus*, Heidelberg 1950.
- ³³ MARITAIN, *Der Bauer* (s. Anm. 20), 12. Vgl. CEC VI, *Questions de conscience* (1938), 823.
- ³⁴ Unveröffentlichtes Tagebuch Maritains, Archives Maritain.
- ³⁵ MARITAIN, *Der Bauer* (s. Anm. 20), 73.
- ³⁶ CEC XIII, *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix*, 758.
- ³⁷ JOURNET-MARITAIN, *Correspondance* VI, Fribourg, 2007, 930ff.

³⁸ CEC XIII, 764.

³⁹ Vgl. Nora POSSENTI, *I Tre Maritain : la presenza di Vera nel mondo di Jacques e Raïssa*, Milano 2000. Französische Fassung : *Les trois Maritain, La présence de Vera dans le monde de Jacques et Raïssa*, Plan-sur-Bex, 2006.

⁴⁰ Vgl. Jean-Miguel GARRIGUES, *Les apports de J. Maritain en théologie dans l'unité de leur inspiration*, *Revue Thomiste* 1 (2015) 7-18.

⁴¹ JOURNET-MARITAIN, *Correspondance VI*, Fribourg, 2009, 930.

⁴² MARITAIN, *Der Bauer* (s. Anm. 20), 12. Maritain, der diesen «Erneuerungen von ungeheurer Tragweite, die das Konzil ausgelöst hat, selbst sehr nahe stand, schlug in einem Memorandum das Projekt einer Enzyklika über die Wahrheit vor. Er wird dann einer der Initiatoren und Urheber des Glaubensbekenntnisses Paul VI. vom Juni 1968 am Ende des Jahres des Glaubens sein. Vgl. Michel CAGIN, *Maritain, du Paysan de la Garonne à la Profession de foi de Paul VI*, in : Montini, Journet, Maritain : *une famille d'esprit*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia, 22 (2000), 48-71 ; DERS., *Le Credo du Peuple de Dieu et l'Année de la foi*, in : *La trasmissione della fede. L'impegno di Paolo VI*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia, 30 (2007) 157-179.

⁴³ Vgl. Kardinal Georges COTTIER, *La liberté religieuse dans l'enseignement du Magistère récent*, in : R. LATALA et J. RIME (Hg.), *Liberté religieuse et Église catholique*, *Studia Friburgensia* 106, Academic Press Fribourg, 2009, 105 -119.

⁴⁴ JOURNET-MARITAIN, *Correspondance VI*, 72.

⁴⁵ BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalkollegium und an die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, 22. Dezember 2005 (https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html – abgerufen am 8.1.2016).

⁴⁶ Michel FOURCADE, *Préface et dossier critique* zu Jacques MARITAIN, *Le Feu Nouveau. Le Paysan de la Garonne*, Genf 2006, 14.

THOMAS MECKEL · ST. GEORGEN

MITIS IUDEX ET IUSTUS IUDEX?

Papst Franziskus reformiert das Eheprozessrecht

Papst Franziskus hat am 15. August 2015 das Motu Proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus – Der milde Richter Herr Jesus über die Reform des kanonischen Verfahrens für Ehenichtigkeitserklärungen im Codex des kanonischen Rechtes»¹ unterschrieben und damit wesentliche Neuerungen für das katholische Eheprozessrecht promulgiert, die zum 8. Dezember 2015 die bisherigen cc. 1671–1691 des CIC/1983 restlos ersetzt haben. Zugleich hat er mit dem Motu Proprio «Mitis et misericors Iesus»² die entsprechenden cann. 1357–1377 des CCEO zum 8. Dezember 2015 geändert.³ In einem Reskript vom 7. Dezember 2015 hat Franziskus betont, dass jegliche Gesetze, die den neuen entgegenstehen, außer Kraft getreten sind.⁴ Papst Franziskus begründet seine Reform zunächst damit, dass das gesamte Gerichtswesen auch unter dem obersten Gesetz steht, unter dem die ganze Rechtsordnung gemäß c. 1752 steht: der *salus animarum* (Heil der Seelen), und das damit die Interpretation und Anwendung des Rechts prägt.⁵ Im Dienste dieses obersten Gesetzes müssen die Strukturen der Kirche stehen. Motiv der Reform war die leichtere Zugänglichkeit kirchlicher Nichtigkeitsprozesse und deren Beschleunigung sowie die nicht geringe «[...] Zahl von Gläubigen, die wegen physischer oder moralischer Ferne zu oft von den juristischen Strukturen der Kirche abgehalten werden, obwohl sie wünschen, dem eigenen Gewissen zu folgen».⁶ Franziskus will durch die Reform des Eheprozessrechts die Kirche und ihre Prozesse diesen Gläubigen wieder näher bringen; und er hat mit seiner Entscheidung die Thematik der Reform der Nichtigkeitsverfahren vor der Bischofssynode im Oktober 2015 primatial entschieden.

Ganz bewusst behält Franziskus den Gerichtsweg für die Ehenichtigkeitsverfahren bei und eröffnet nicht den Verwaltungsweg. Dies entspricht der bisherigen Praxis, in der nur die Ehenichtigkeit wegen Formmangels auf dem Verwaltungsweg erklärt werden kann, da dies ohne die Notwen-

THOMAS MECKEL, geb. 1981, ist seit 2015 Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main.

digkeit eines Prozesses mittels Urkunden eindeutig auf dem Verwaltungsweg festgestellt werden kann.⁷ Papst Franziskus stellt zu Beginn des Motu Proprio *Mitis Iudex* klar, dass durch die Reform nicht «die Nichtigkeit der Ehen befördert werden soll, sondern die Geschwindigkeit der Prozesse und nicht minder eine gerechte Einfachheit, damit nicht wegen der verspäteten Urteilsfindung das Herz der Gläubigen, welche die Klärung des eigenen Standes erwarten, lange von den Dunkeln des Zweifels bedrückt werden.»⁸ Der Papst rüttelt demnach in keiner Weise an der in c. 1060 normierten gesetzlichen Vermutung der Rechtsgunst der Ehe. Nicht die Gültigkeit der Ehe, sondern die Nichtigkeit der Ehe muss bewiesen werden. Die Gültigkeit der Ehe besitzt die Rechtsgunst und im Zweifelsfall ist die Ehe gültig und nicht nichtig. Es ist auffällig, dass Papst Franziskus in seinem Motu Proprio zunächst die entscheidenden Reformpunkte hervorhebt, bevor die neuen Canones über das Ehenichtigkeitsverfahren folgen.

1. Die Abschaffung der zwingenden zweitinstanzlichen Entscheidung

Eine der entscheidenden Änderungen betrifft die Abschaffung der bisher zwingenden Entscheidung in zweiter Instanz durch den c. 1679 neuer Fassung. Benedikt XIV. diagnostizierte im 18. Jahrhundert zahlreiche Missstände des kirchlichen Eheprozesswesens seiner Zeit durch gering ausgebildete Richter und eine gewisse Laxheit, da man sich häufig mit dem Urteil einer Instanz begnügte. Aus diesem Grund erließ er im Jahr 1741, bereits im ersten Jahr seines Pontifikats, die Reformkonstitution *Dei miseratione*⁹, mit der er die Grundlage für das Eheprozessrecht bis in den CIC/1917 hinein legte. Die Konstitution *Si datam* von 1748 ergänzte die Reformkonstitution *Dei miseratione* aus dem Jahr 1741.¹⁰ Benedikt XIV. schärfte für die nicht in Rom, sondern bei den jeweiligen Bischöfen geführten Verfahren eine solide Ausbildung der Richter ein, schuf die Gerichtsperson des Ehebandverteidigers, der schon damals ein Laie sein konnte und nicht zwingend ein Kleriker sein musste und verpflichtete im Fall der Nichtigkeit zu zwei gleichlautenden Urteilen der ersten und zweiten Instanz.¹¹

Gemäß c. 1682 alter Fassung iVm Art. 265 der Instruktion *Dignitas Conubii*¹² war es Pflicht des Gerichts erster Instanz im Falle der erstmaligen Feststellung der Nichtigkeit der Ehe von Amts wegen innerhalb von 20 Tagen die Akten an das Gericht zweiter Instanz zu übersenden.¹³ Die zweite Instanz konnte dann entweder das Urteil der ersten Instanz durch Dekret bestätigen oder ein ordentliches Verfahren in der zweiten Instanz durchführen.¹⁴ In der Praxis hat sich die gegenüber der alten Rechtslage des can. 1986 CIC/1917¹⁵ seit dem Motu Proprio *Causas Matrimoniales*¹⁶ eingeführte Dekretbestätigung¹⁷ bewährt und hatte damit die Verfahren bereits

beschleunigt. Die Langsamkeit vieler Verfahren lag bisher weniger an der zweiten Instanz als an einer zu langen und sich hinziehenden Beweisaufnahme im Rahmen der Anhörung der Parteien und Zeugen. Hier lässt sich nur durch die erhöhte Disziplin der Gerichte eine Beschleunigung erzielen. Aber auch diese ist begrenzt, da kirchliche Gerichte auf die Kooperation der Parteien und Zeugen angewiesen sind und nicht dem staatlichen Bereich entsprechende zwingende Vorladungen vornehmen können. Der Wegfall der zweiten Instanz wurde bereits bei der Codexrevision diskutiert. Es wurde darauf hingewiesen, dass es im Gerichtswesen vieler Staaten keiner zweiten Instanz bedarf, um ein rechtskräftiges Urteil zu erlangen. Ein weiteres Argument gegen eine zweite Instanz war schon damals die angestrebte Beschleunigung der Prozesse, um das Gewissen und die Gewissheit der Gläubigen über ihren Personenstand nicht über die Maße zu strapazieren. Es wurde zudem darauf verwiesen, dass es in manchen Teilen der Erde Personalmangel in den Gerichten gäbe, der die Verfahren dann nochmals verlängere. Dies ist eine Erfahrung, die auch Papst Franziskus jenseits westeuropäischer kirchlicher Gerichte gemacht haben kann. Die zweite Instanz wurde aber angesichts des hohen Gutes der Ehe und ihrer Unauflöslichkeit, aus Gründen der Sicherheit und der Vermeidung von Irrtümern als wichtig angesehen und während der Codexreform mit acht Stimmen bei nur einer Gegenstimme beibehalten.¹⁸ Zudem gab es wenig erfreuliche Erfahrungen mit den «Provisional Norms for Marriage Annulment Cases in United States» vom 28. April 1970¹⁹, die in den USA galten und das Erfordernis der zwei übereinstimmenden Urteile faktisch abgeschafft hatten. Die Norm 23 der Provisional Norms sah vor, dass der Ordinarius die Bischofskonferenz bitten konnte, in Fällen, in denen eine Berufung in zweiter Instanz überflüssig war, den Bandverteidiger von seiner Pflicht, in Berufung zu gehen, zu dispensieren. Diese rechtliche Ausnahme wurde faktisch die Regel; diese experimentale Phase in den USA wurde durch das Inkrafttreten des CIC/1983 beendet. Wenngleich durch die Reform von Papst Franziskus die Pflichtberufung an die zweite Instanz weggefallen ist und ein einziges rechtskräftiges Urteil hinsichtlich der Nichtigkeit ausreicht, bleibt es das Recht des Ehebandverteidigers oder des Kirchenanwalts oder einer Partei gemäß c. 1680 § 1 neuer Fassung, Berufung einzulegen. Dies könnte nun in der Praxis der Gerichte von manchen Bandverteidigern in strittigen Fällen durchaus häufiger vorkommen, sodass die Ehebandverteidiger in Zukunft eine unabhängige Stellung genießen sollten und ihre Amtsenthebung eventuell nur mit Genehmigung der Apostolischen Signatur möglich sein sollte. Die Metropolitangerichte werden ihre zweitinstanzliche Tätigkeit demnach nicht gänzlich einstellen.

2. Die Kostenfreiheit und der mögliche Gerichtsort

Die weitgehende Kostenfreiheit der Verfahren hat in anderen Ländern sicherlich höheres Gewicht als in Deutschland, da hier für das gesamte Verfahren in der Regel 200 Euro zu zahlen sind. Höhere Kosten können durch eventuell notwendige Gutachten entstehen. Im Bedarfsfall können diese auch erlassen werden. Die Kosten sind im Vergleich zu staatlichen Verfahren damit sehr gering.²⁰ Im Reskript vom 7. Dezember 2015 hat Franziskus erneut die Gebührenfreiheit auch für die Verfahren an der Römischen Rota betont, an der bisher aufgrund des Anwaltszwangs zusätzliche Kosten anfallen.²¹

Der Gerichtsort kann nun nach c. 1672 neuer Fassung auch das Gericht des Wohnsitzes des Ehepartners sein, der Nichtigkeitsklage erhebt. Wie bisher kann die Zuständigkeit auch beim Gericht des Eheschließungsortes, des Wohnsitzes der nichtklagenden Partei oder dem Gericht liegen, an dem die Mehrheit der Beweise erfasst werden können. Nun sind aber alle möglichen Orte gleichwertig und somit ist der Ort der klagenden Partei oder der Ort, an dem die meisten Beweise zu erheben sind, nicht mehr wie in c. 1673 alter Fassung auf die Zustimmung des für den Nichtkläger zuständigen Offizials angewiesen.²² Ferner ist die Beschränkung auf das Gebiet einer Bischofskonferenz weggefallen, sodass auch leichter grenzüberschreitend das Verfahren geführt werden kann.

3. Der Diözesanbischof als Richter im Kurzverfahren

Die richterliche Dimension der bischöflichen *potestas* wird von Franziskus stärker in den Blick genommen. Zunächst ist dies keine Neuerung, da der Diözesanbischof nach cc. 135 § 1 iVm 391 § 1 rechtlich in einer Person Exekutive, Legislative und Judikative vereint.²³ Er ist gemäß c. 1420 rechtlich aber verpflichtet, einen Gerichtsvikar bzw. Offizial – im deutschen Sprachraum die üblichere Bezeichnung – einzusetzen, der für den Diözesanbischof die Judikative ausübt. Ferner ist der Diözesanbischof gemäß c. 1421 verpflichtet, Diözesanrichter zu ernennen. Es steht dem Diözesanbischof frei, auch selbst die Judikative auszuüben und dazu ermuntert der Papst nicht nur. Im sogenannten Kurzverfahren, das in Fällen von besonders offenkundiger Ehenichtigkeit angewandt werden soll, sehen die neuen Normen (cc. 1683–1687) explizit den Diözesanbischof selbst als Richter vor, der die letzte Entscheidung trifft und selbst zur moralischen Gewissheit über die Nichtigkeit der Ehe kommen muss. Das Kurzverfahren soll gemäß c. 1683 neuer Fassung durchgeführt werden, wenn beide Ehegatten die Nichtigkeit beantragen oder die nichtklagende Partei dem Klagebegehren des Klä-

gers und den Klagegründen explizit zustimmt²⁴ und die Nichtigkeit durch «sachliche und persönliche Umstände gegeben sind, die von Zeugnissen und Beweismitteln gestützt werden, welche eine genauere Untersuchung oder Nachforschung nicht erfordern und die Nichtigkeit offenkundig machen».²⁵ Die Entscheidung über die Möglichkeit des Kurzverfahrens trifft nach c. 1676 § 2 der Official. Die Normen cc. 1683–1687 zum Kurzverfahren sprechen explizit vom Diözesanbischof als letztentscheidender Instanz, sodass bisher nicht davon auszugehen ist, dass er diese Aufgabe wiederum delegieren kann. Das *Procedere* sieht vor, dass der Official nach der Streitpunktfestsetzung gemäß c. 1685 einen Untersuchungsrichter damit beauftragt, die Beweise zu sammeln. Es werden zudem vom Official ein Beisitzer und ein Ehebandverteidiger benannt. Nur in einer Sitzung, die innerhalb von dreißig Tagen stattfinden soll, sollen c. 1686 zufolge durch den Untersuchungsrichter die Beweise gesammelt werden. Das wird sich in der Praxis als sehr schwierig erweisen, da es im Alltag der Gerichte bereits schwierig ist, die Zeugenvernehmungen zeitnah zu gestalten und die Wahrnehmung und Einhaltung von Gerichtsterminen nicht erzwungen werden kann. Der Ehebandverteidiger hat nach c. 1686 fünfzehn Tage für seine Anmerkungen zugunsten der Gültigkeit der Ehe. Die gleiche Frist von fünfzehn Tagen gilt für die eventuellen Verteidigungsschriftsätze der Parteien. Dem Ehebandverteidiger kommt hier angesichts der Kürze des Verfahrens eine besondere Verantwortung zu. Abschließend würdigt der Diözesanbischof die Akten inklusive der Stellungnahme des Ehebandverteidigers und berät sich mit dem Untersuchungsrichter und dem Beisitzer. Das Urteil wird gemäß c. 1687 § 1 vom Diözesanbischof persönlich gefällt, «wenn er die moralische Gewissheit über die Nichtigkeit der Ehe erlangt» hat. Das Verfahren soll demnach ungefähr eineinhalb Monate dauern. Erreicht der Bischof diese moralische Gewissheit nicht, dann wird gemäß c. 1687 § 1 ein ordentliches Nichtigkeitsverfahren gestartet. Der Berufungsweg steht c. 1687 § 3 zufolge gegenüber dem Metropolitenten bzw. im Fall des Metropoliten in erster Instanz dem Bischof des ältesten Suffraganbistums in zweiter Instanz²⁶ oder gegenüber der Römischen Rota offen, gegen deren Entscheidung es dann keinen Rekurs mehr gibt.²⁷ Auch hier betonen die Normen, dass nicht der Gerichtsvikar des Metropoliten bzw. Suffraganbischofs, sondern er persönlich die Berufungsinstanz darstellt. Die Diözesanbischöfe werden sich, wenn sie nicht selbst Kirchenrechtler sind, intensiv kanonistisch beraten lassen müssen.

Das Kurzverfahren kann nur in Fällen offenkundiger Ehenichtigkeit durchgeführt werden und wenn beide Ehepartner das Verfahren beantragen bzw. diesem zustimmen. Die Fälle der Ehenichtigkeit sind allerdings selten so offenkundig, daher wird das Verfahren nicht häufig zum Tragen kommen. Der Gesetzgeber nennt in Art. 14 der Verfahrensordnung des neuen

Motu Proprio allerdings Beispiele für Indizien, die «sachliche und persönliche Umstände» sein können, die in c. 1683 2° neuer Fassung für das Kurzverfahren relevant sein können:

jener Mangel an Glauben, der die Simulation des Konsenses oder den willensbestimmenden Irrtum hervorbringen kann; eine kurze Dauer des ehelichen Zusammenlebens; eine zur Vermeidung der Fortpflanzung vorgenommene Abtreibung; das hartnäckige Verharren in einer außerehelichen Beziehung zum Zeitpunkt der Eheschließung oder unmittelbar danach; das arglistige Verschweigen von Unfruchtbarkeit oder einer schweren ansteckenden Krankheit oder von Kindern aus einer vorhergehenden Beziehung oder eines Gefängnisaufenthalts; ein dem ehelichen Leben völlig fremdes Heiratsmotiv oder die unerwartete Schwangerschaft der Frau; Ausübung physischer Gewalt zur Erzwingung des Konsenses; der durch ärztliche Dokumente erwiesene fehlende Vernunftgebrauch; usw.²⁸

Hier fällt auf, dass die Liste mit «usw.» abgeschlossen wird und Papst Franziskus keine taxative, d.h. eine begrenzte Liste von Indizien normieren möchte. Es wird die Entwicklung der Rechtsprechung in diesem Bereich zu beobachten sein.²⁹ Entscheidend ist, dass die Liste nur Indizien auflistet und nicht automatisch bei Vorliegen eines solchen Indizes auf die Nichtigkeit der Ehe geschlossen werden kann, da die Korrelation mit dem eventuell mangelhaften Ehekonsens entscheidend ist.

4. Die Beteiligung von Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsvollmacht

Mit dem c. 1673 § 3 wird unversehens eine langjährige kanonistische Kontroverse je nach Blickwinkel gelöst oder sogar noch verschärft.³⁰ Bisher waren mindestens zwei Kleriker in einem mit drei Richtern besetzten Kollegialgericht erforderlich und eine laikale Richterin oder ein laikaler Richter konnte Mitglied des Dreierkollegiums sein, während gemäß c. 1673 § 3 neuer Fassung nun auch nur noch ein Kleriker mit zwei Laien, ob weiblich oder männlich, einen Gerichtshof bilden können. Vorsitzender Richter des Dreierkollegiums muss nach c. 1673 § 3 neuer Fassung ein Kleriker sein. Gegenüber c. 1426, der davon ausgeht, dass nach Möglichkeit der Official oder ein Vizeofficial Vorsitzender sein sollte, wird nun deutlicher, dass auch andere und damit auch Diakone zweifelsfrei Vorsitzende des Richterkollegiums sein können. In c. 129 § 2 ist festgelegt, dass Laien an der Ausübung der Leitungsgewalt mitwirken können. C. 1421 § 2 erlaubt zudem, dass die Bischofskonferenz die Erlaubnis erteilen kann, Laien als kirchliche Richter zuzulassen. C. 274 legt zugleich fest, dass «allein Kleriker [...] Ämter erhalten [können], zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungs-

gewalt erforderlich ist». Aufgrund dieses Befundes sind Winfried Aymans³¹ und sein Schüler Thomas Amann davon überzeugt, dass Laien nicht als erkennende kirchliche Richter fungieren können, da das Richterkollegium die judikative Vollmacht des Bischofs ausübt.³² Demgegenüber ist angesichts der Möglichkeit der Beteiligung von Laien an der Leitungsgewalt gemäß c. 129 § 2 insbesondere von Peter Platen herausgearbeitet worden, dass Laien durchaus als erkennende Richter an der Ausübung der Leitungsgewalt beteiligt werden können.³³ Bislang hatten Kleriker im Dreierkollegium noch die Mehrheit, was durch die neue Regelung des c. 1673 § 3 nun nicht mehr der Fall ist. Somit hat der Papst willentlich oder nicht – darüber lässt sich nur spekulieren – in eine innerkanonistische Kontroverse eingegriffen und diese zu Gunsten der Zulassung und Legitimität von Laien als erkennende Richter beschieden und ihre Anteilhabe an der Ausübung der richterlichen Vollmacht des Bischofs hervorgehoben.

5. Die Möglichkeit des Einzelrichters

Man muss sich stets vor Augen halten, dass die Änderungen des Eheprozessrechts weltweit gelten und daher die von 1673 § 4 neuer Fassung eingeräumte Möglichkeit eines Einzelrichters in manchen Regionen, in denen es schwer möglich ist, ein fachkundiges Dreierkollegium zu bilden, von großer Relevanz sein kann. Dies war bisher gemäß c. 1425 § 4 nur nach vorheriger Genehmigung der Bischofskonferenz möglich. Der Einzelrichter, der Kleriker sein muss, kann soweit möglich zwei Beisitzer hinzuziehen, die nicht zwingend die Befähigung zum kirchlichen Richteramt benötigen, aber eine integre Lebensführung sowie Expertise in Rechtswissenschaften oder Humanwissenschaften aufweisen sollten. Sie wirken damit ähnlich wie Schöffen im staatlichen Gerichtswesen mit.³⁴ Diese Möglichkeit wird gerade für Regionen eine Chance sein, in denen es schwierig ist, ein Kollegialgericht bilden zu können. Das Kollegialgericht bleibt allerdings die Regel und der Einzelrichter die Ausnahme. Im deutschsprachigen Raum wird diese Ausnahme voraussichtlich nicht relevant werden.³⁵

6. Der Beweiswert von Parteiaussagen

Eine weitere prozessrechtliche Neuerung ist, dass gemäß c. 1678 § 1 neuer Fassung Aussagen von Parteien, d.h. der Eheleute, bereits Beweiswert haben, wenn ihre Glaubwürdigkeit erwiesen ist und die Parteiaussage «[...] vom Richter unter Abwägung aller Indizien und Beweisstützen zu beurteilen ist, sofern nicht andere Elemente hinzukommen, die [die Beweiskraft] ab-

schwächen». Hier hat sich gegenüber dem bisherigen c. 1536 § 2 entscheidend verändert, dass bisher Parteiaussagen keine volle Beweiskraft zukam, «sofern [in der Gesamtwürdigung der Umstände] nicht weitere Beweiselemente hinzukommen, die sie ganz und gar bekräftigen». Im c. 1678 § 1 neuer Fassung wird den Parteiaussagen Beweiswert zugesprochen und hier verkehrt sich die Argumentationsrichtung, da der Beweiswert der Parteiaussage erst in Frage steht, wenn andere Umstände deren Beweiskraft entkräften können. Es kann demnach sein, dass keine weiteren Zeugen gehört werden und eventuell die Richter zur moralischen Gewissheit über die Nichtigkeit der Ehe allein auf der Grundlage von Parteiaussagen kommen. Hier ist ein hohes Richterethos zu Grunde gelegt, sodass der Richter *mitis iudex* und zugleich *iustus iudex* sein muss; denn im Zweifel genießt gemäß c. 1060 die Gültigkeit der Ehe die Rechtsgunst.

7. Die Notwendigkeit einer umfassenden Ehevorbereitung und Ehebegleitung

Die Art. 1 bis 5 der Verfahrensordnung des neuen Motu Proprio *Mitis Iudex* betonen die Hirtensorge für geschiedene bzw. getrennte Eheleute und die Notwendigkeit einer pastoralen Beratung vor Beginn eines Eheprozesses. Die eherechtlichen Normen der cc. 1063–1072 des CIC/1983 widmen der Hirtensorge und Vorbereitung der Eheschließung ein eigenes ausführliches Kapitel. C. 1063 sieht vor, dass die Hirten dafür zu sorgen haben, dass nicht nur sie persönlich, sondern alle Gläubigen ihrer Pfarrei, den Eheleuten «Hilfe bietet, durch die der Ehestand im christlichen Geist bewahrt wird und in der Vollkommenheit vorankommt». Der Gesetzgeber sieht eine umfassende Ehevorbereitung, aber auch Ehenachbegleitung vor. Der Gesetzgeber unterscheidet in c. 1063 eine entferntere Ehevorbereitung, die insbesondere durch Predigt und Katechese bereits in Kindertagen beginnt, in eine nähere Ehevorbereitung mündet, die sich nicht nur in einem Vorbereitungsgespräch erschöpfen kann und neben der Vorbereitung der liturgischen Feier darüber hinaus die Ehelehre der katholischen Kirche zum Inhalt hat.³⁶ Da im Verfassungsrecht der Kirche in c. 226 nicht nur die naturrechtliche Erziehungspflicht und das entsprechende Erziehungsrecht der Eltern, sondern auch die Mitwirkung der Eheleute und der Familie «am Aufbau des Volkes Gottes» pointiert wird, muss die in der Familie kulminierende, gemäß c. 204 § 1 in der Taufe verliehene Anteilhabe an den drei *munera Christi* aller Gläubigen, am Verkündigungs-, Heiligungs- und Leitungsdienst, ebenso Teil der Ehecatechese sein. Die Eltern sind in der Regel Erstverkünder des Glaubens, führen ihre Kinder in das Gebetsleben der Kirche ein und tragen als Familie im Sinne der Hauskirche, von der Art. 11 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* spricht, zum Aufbau des Volkes Gottes wesentlich bei.

8. Resümee: Die Ehenichtigkeitsverfahren als pastorales Instrument

Der Papst hat mit seiner Reform des Eheprozessrechts den Wert und den pastoralen Auftrag der Ehegerichtsbarkeit hervorgehoben und den Prozessweg und nicht den Verwaltungsweg als regulären Weg der Nichtigkeitsverfahren beibehalten. Die Reform ist noch nicht abgeschlossen, da die seit 2005 geltende Instruktion *Dignitas Connubii* für die Eheprozesse noch entsprechend angepasst werden muss. Die Reform, die die Ehenichtigkeitsprozesse mehr an das Licht der Öffentlichkeit gerückt hat, kann auch eine Chance sein, mit Vorurteilen gegenüber der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit aufzuräumen. Ehegerichte haben einen unverzichtbaren pastoralen Auftrag. Das Nichtigkeitsverfahren ist kein Schuldverfahren, sondern ein Feststellungsverfahren. Es wird keiner der Partner «angeklagt», sondern es wird festgestellt, ob ein Eheband zum Zeitpunkt der Eheschließung zu Stande kam oder nicht. Annulliert wird nicht die Lebenswirklichkeit eines Paares, sondern es wird gerichtlich festgestellt, dass eine Ehe eventuell nie gültig zu Stande gekommen ist. Deshalb greift die Kritik, dass Franziskus eine Scheidung katholischer Art eingeführt habe, zu kurz.³⁷ Die Kirche kennt zudem die Auflösung von Ehen aufgrund von Nichtvollzug oder in bestimmten Konstellationen die Auflösung der nichtsakramentalen Ehe zugunsten einer sakramentalen Ehe. Diese Auflösungsverfahren stehen aber zahlenmäßig weit hinter den Nichtigkeitsverfahren.³⁸ Für alle Fälle von wiederverheirateten Geschiedenen sind die Ehenichtigkeitsprozesse nicht das Allheilmittel, da die Nichtigkeit der Ehe nur festgestellt werden kann, wenn zum Zeitpunkt der Eheschließung etwa ein Ehehindernis, ein Mangel des Ehekonsenses oder eine Verletzung der kanonischen Formpflicht vorgelegen hat. Dennoch hat die Reform diesen Weg erleichtert, da den Aussagen der Parteien höherer Beweiswert zugewiesen wird und die Notwendigkeit eines weiteren positiven Urteils zweiter Instanz abgeschafft wurde. Papst Franziskus hat mit seiner Reform das oberste Gesetz der gesamten kirchlichen Rechtsordnung gemäß c. 1752 unterstrichen: Die gesamte Rechtsordnung, ihre Interpretation und ihre Anwendung steht unter dem Licht bzw. der Maßgabe der *salus animarum* der Gläubigen, sodass der *iustus iudex* sich zugleich als *mitis iudex* erweisen soll.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. P. FRANZISKUS, *Mitis Iudex Dominus Iesus – Der milde Richter Herr Jesus über die Reform des kanonischen Verfahrens für Ehenichtigkeitserklärungen im Codex des kanonischen Rechtes*: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html (Zugriff am: 01.11.2015).

² Vgl. P. FRANZISKUS, *Mitis et misericors Iesus – Quibus canones Codicis canonum ecclesiarum orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur*: http://w2.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-et-misericors-iesus.html (Zugriff am 01.11.2015).

³ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf das Recht der lateinischen Kirche.

⁴ Vgl. P. FRANZISKUS, *Rescritto del Santo Padre Francesco sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale*: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20151207_rescritto-processo-matrimoniale.html (Zugriff: 13.12.2015).

⁵ Vgl. Thomas SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg 1993 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 14) sowie DERS., *Art. Salus animarum*, in: LKStKR Bd. 3, 491–492.

⁶ P. FRANZISKUS, *Mitis Iudex* (s. Anm. 1).

⁷ Vgl. in Bestätigung der bisherigen Auslegung des c. 1686 das Schreiben des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte vom 18. November 2015 Prot.N. 15182/2015: <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20la%20vigenza%20dell'Interpretazione%20autentica%20del%20can.%201686%20CIC.pdf> (Zugriff am: 10.12.2015).

⁸ Vgl. P. FRANZISKUS, *Mitis Iudex* (s. Anm. 1).

⁹ BENEDIKT XIV., *Constitutio Dei miseratione vom 3. November 1741*: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, hg. v. P. Gasparri, Vol. I, Rom 1947, 695–701.

¹⁰ BENEDIKT XIV., *Constitutio Si datam vom 4. März 1748*: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, hg. v. P. Gasparri, Vol. II, Rom 1948, 132–142.

¹¹ Vgl. BENEDIKT XIV., *Constitutio Dei miseratione* (s. Anm. 9) sowie Willibald PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. IV *Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit Zweiter Teil*, Wien – München 1966, 398–402.

¹² Päpstlicher Rat für die Interpretation der Gesetzestexte, *Dignitas Connubii*. Instruktion, die von den diözesanen und interdiözesanen Gerichten bei Ehenichtigkeitsverfahren zu beachten ist. Offizieller Text in lateinischer Sprache mit deutscher Übersetzung, Vatikan 2005.

¹³ Im can. 347 des Schema *De Processibus* war noch die Pflichtberufung durch den Bandverteidiger anvisiert. Dies wurde allerdings dann ab dem can. 1634 des Schema/1980 bereits durch die Berufung *ex officio* durch das erstinstanzliche Gericht ersetzt ohne die daneben bestehende Berufungsmöglichkeit des Ehebandverteidigers zu schmälern.

¹⁴ Vgl. Klaus LÜDICKE: MKCIC c. 1682.

¹⁵ Der Ehebandverteidiger hatte gemäß can. 1986 die Pflicht, gegen ein Nichtigkeitsurteil der ersten Instanz Berufung einzulegen. Eine Dekretbestätigung war im CIC/1917 nicht vorgesehen.

¹⁶ Vgl. P. PAUL VI., *Motu Proprio Causas Matrimoniales vom 28. März 1971*, in: AAS 63 (1971) 441–446; dt. Übersetzung, in: ÖAKR 23 (1972) 34–37 Vgl. dazu Heinrich FLATTEN, *Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses. Das Motu Proprio Papst Pauls VI. «Causas matrimoniales» vom 28. März 1971*, in: Hubert MÜLLER – Heinrich FLATTEN (Hg.), *Gesammelte Schriften zum kanonischen Ehe recht*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1987, 416–439.

¹⁷ Vgl. P. PAUL VI., *Motu Proprio Causas Matrimoniales* (s. Anm. 16), VIII §3.

¹⁸ Vgl. *Communicationes* 11 (1979), 265–267.

¹⁹ *Provisional Norms for Marriage Annulment Cases in United States vom 28. April 1970*: *Canon Law Digest* Bd. VII, 950–966.

- ²⁰ Vgl. Bischöfliches Offizialat Münster (Hg.), *Ratgeber Kirchliches Ehegericht, Was tun wenn die Ehe zerbrochen ist? Darstellung des Verfahrens mit Fallbeispielen*, Münster 2001, 47.
- ²¹ Vgl. P. FRANZISKUS, Rescritto (s. Anm. 4). Vgl. zum Anwaltszwang in der Rota Klaus LÜDICKE, *Dignitas Connubii. Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar*, Essen 2005 (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici 42), 127.
- ²² Vgl. Klaus LÜDICKE, *Evolution oder Revolution? Der neue kirchliche Eheprozess*, in: HK 69 (2015) 509–512, hier 511.
- ²³ Vgl. Reiner TILLMANN, *Art. Gewaltenunterscheidung II. Kath.*, in: LKStKR Bd. 2, 133–134.
- ²⁴ Ein bloßes Schweigen der nichtklagenden Partei ist nicht hinreichend; die nichtklagende Partei muss ausdrücklich ihre Zustimmung zum Klagebegehren und zu den Klagegründen erklären. Vgl. Schreiben des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte vom 1. Oktober 2015 Prot.N. 15139/2015: <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/On%20the%20consent%20of%20both%20parties%20as%20requirement%20for%20the%20processus%20brevior%20%28new%20can.%201683%20Mitis%20Iudex%29.pdf> (Zugriff am: 10.12.2015). Die beidseitige Zustimmung der Parteien zum Kurzprozess ist *conditio sine qua non* für dessen Durchführung. Vgl. Schreiben des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte vom 1. Oktober 2015 Prot.N. 15138/2015: <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20il%20suffraganeus%20antiquior%20nel%20nuovo%20can.%201687%20%C2%A73%20Mitis%20Iudex.pdf> (Zugriff am: 10.12.2015).
- ²⁵ P. FRANZISKUS, *Mitis Iudex* (s. Anm. 1).
- ²⁶ Vgl. Schreiben des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte vom 13. Oktober 2015 Prot.N. 15155/2015: <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20il%20suffraganeus%20antiquior%20nel%20nuovo%20can.%201687%20%C2%A73%20Mitis%20Iudex.pdf> (Zugriff am: 10.12.2015).
- ²⁷ Vgl. P. FRANZISKUS, Rescritto (s. Anm. 4).
- ²⁸ P. FRANZISKUS, *Mitis Iudex* (s. Anm. 1).
- ²⁹ Vgl. LÜDICKE, *Evolution* (s. Anm. 22), 510f.
- ³⁰ Vgl. exemplarisch die Diskussion zwischen Thomas AMANN, *Laien als Träger von Leitungsgewalt. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici*, St. Ottilien 1996 (Münchener Theologische Studien III. 50) und Peter PLATEN, *Die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt durch Laien. Rechtssystematische Überlegungen aus der Perspektive des «Handelns durch andere»*, Essen 2007 (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici 47).
- ³¹ Vgl. Winfried AYMANS, *Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zur geistlichen Rechtsprechung*, in: DERS. (Hg.), *Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche*, Amsterdam 1991, 181–198. Vgl. dagegen bereits Klaus LÜDICKE, *Laien als kirchliche Richter. Über den Inhalt des kirchlichen Richteramtes*: ÖAKR 28 (1977) 332–352.
- ³² Vgl. AMANN, *Laien* (s. Anm. 30), 7–30.
- ³³ Vgl. PLATEN, *Leitungsgewalt* (s. Anm. 30), 281–396, insbesondere 312–317.
- ³⁴ Vgl. Günter ASSENMACHER, *«Ich Sorge mich um die Qualität der Rechtsprechung»*. *Kirchenrichter Assenmacher zum verkürzten Ehenichtigkeitsverfahren*, in: *Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln* 39 (2015) 44.
- ³⁵ Vgl. LÜDICKE, *Evolution* (s. Anm. 22), 510.
- ³⁶ Vgl. Klaus LÜDICKE, in: MKCIC c. 1063 sowie Jürgen OLSCHESKI, *Art. Ehevorbereitung*, in: LKStKR Bd. 1, 564–565.
- ³⁷ Vgl. gegen diesen Vorwurf treffend Günter ASSENMACHER, *Keine «Scheidung auf katholisch»*, in: *Die Tagespost* vom 10. September 2015 Nr. 108, 6.
- ³⁸ Vgl. zu den Auflösungsverfahren Stefan RAMBACHER, § 91 Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe, in: *HbkathKR*³, 1382–1403.

DICHTER, FILMAUTOR, PUBLIZIST

Zum Tod von Erich Kock (1925–2016)

Sein Abitur machte er in Chartres im Kriegsgefangenenlager. Dort hat er noch den Nuntius Roncalli, den späteren Papst Johannes XXIII., und den Abbé Franz Stock, den «Priester zwischen den Fronten», kennengelernt. Über Stock, der 1948 starb, hat Kock ein ebenso informatives wie bewegendes Buch geschrieben. Nach Studien der Theologie, Philosophie und Germanistik wurde der gebürtige Münsteraner ab 1951 Mitarbeiter von Funk und Fernsehen und verfasste die Drehbücher zu mehr als hundert Filmen. Für den Film «Wege ins Schweigen» (Erfahrungen in einem Trappistenkloster) erhielt Kock den Katholischen Journalistenpreis. Der Film bahnte den Weg zu späteren Klosterfilmen wie «Die große Stille» von Philip Gröning. Zu zeitgenössischen Dichtern – u. a. Julien Green und Ernst Jünger – unterhielt Kock enge Beziehungen. Von 1961 bis 1968 war er Sekretär von Heinrich Böll.

Kocks literarisches Oeuvre ist weitgespannt; es umfasst Biographien über Ludwig den Heiligen, Rembrandt, Beethoven, Franziska Schervier, aber auch zahlreiche Kurzgeschichten, Gedichte, Essays, Rezensionen. Dem Kritiker Kock rühmte Böll «aufmerksame, oft zornige Ruhe» nach. Seine Einführung in die Neuausgabe von Reinhold Schneiders «Winter in Wien» (1986) gehört zum Treffendsten, was über diesen letzten Text des welt- und glaubensmüden Dichters gesagt wurde; Kock nennt Schneiders Weg nach Wien und durch Wien «die späte Expedition in den nachglühenden Kern der Geschichte».

Der kleine bewegliche Mann gehörte seit 2004 dem Redaktionsbeirat von COMMUNIO an. Solange es sein Alter und seine Gesundheit erlaubten, nahm er an den Herausgebersitzungen teil. Unsere Zeitschrift hat er durch Beiträge über Goethe, Léon Bloy, Peter Wust, Julien Green, Bernhard Lichtenberg, Josef Pieper, Robert Grosche, Peter Handke bereichert; sein Nachruf auf Ernst Jünger (1998) ist eine biographische Quelle ersten Ranges, mit dichten, aus Gesprächen erwachsenen Informationen über Jüngers Religiosität und über seine zwei Jahre vorher erfolgte Konversion zur katholischen Kirche. Aber auch poetische Texte von Kock sind in COMMUNIO erschienen, so das Gedicht «Hodie» 2006 und die Betrachtung «Nacht, lichte Nacht» 2007. Eine Gedichtzeile aus «Hodie» darf man als Selbstzeugnis des Heimgegangenen deuten:

Von fern lief ich auf Dich zu, den ich
Für einen Unbekannten gehalten habe,
Nun bin ich Dein Tischgenosse.

Hans Maier

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

MICHEL CAGIN

Abbaye saint-pierre de solesmes, 1 place dom guéranger, F-72300 Solesmes. GND*: 1035684489.

WILFRIED EISELE

Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster (wilfried.eisele@uni-muenster.de). GND: 124796214.

JULIA KNOP

Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster (julia.knop@uni-muenster.de). GND: 132925974.

VERENA LENZEN

Institut für Jüdisch-Christliche Forschung, Universität Luzern, Frohburgstrasse 3, CH-6002 Luzern (Verena.Lenzen@unilu.ch). GND: 111263522.

THOMAS MECKEL

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main (meckel@sankt-georgen.de). GND: 1013654021.

JÜRGEN WERBICK

Seminar für Fundamentaltheologie, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster (werbick@t-online.de). GND: 115666567.

HOLGER ZABOROWSKI

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Palottistrasse 3, D-56179 Vallendar (hzaforowski@pthv.de). GND: 124009832.

ALEXANDER ZERFASS

Fachbereich Praktische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg (alexander.zerfass@sbg.ac.at). GND: 135941687.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

CHRISTENTUM IN DER STADT

Editorial

Dass es sich beim Christentum um eine «Stadtreigion» handelt, ist in den letzten Jahren vermehrt zu hören und zu lesen. Diese Behauptung kann sich meist einer breiten Zustimmung gewiss sein. Warum wird sie dann aber wieder und wieder geäußert? Verständlich wird dies nur, wenn man sich klar macht, dass damit nur zum Teil eine historische These geäußert werden soll, etwa dass sich das Christentum vornehmlich in Städten entwickelt habe. Die These vom urbanen Charakter des Christentums zielt oft weniger auf die Vergangenheit als auf die Gegenwart. In der späten Moderne schaut man bang auf die Schrumpfung des Christentums in den Städten. So gewinnt die Rede von der «Stadtreigion» etwas Beschwörendes: Möge das Christentum um seiner selbst willen doch eine «Stadtreigion» bleiben!

Die Warnung vor dem Rückzug aus der Stadt nach einer langen Geschichte in und mit ihr kann jedoch vieles bedeuten. Verbirgt sich dahinter eine Sehnsucht nach dem alten christlichen Abendland, in dem die gesellschaftliche und politische Welt noch bereit war, eine Rolle als Resonanzraum des christlichen Glaubens zu spielen – beispielhaft sichtbar in dem von der Sakralarchitektur geprägten mittelalterlichen Stadtbild? Oder zielt die Beschwörung der Urbanität des Christentums umgekehrt darauf, die Metropole unserer Tage als paradigmatischen Ort der Moderne wahrzunehmen und die kirchliche Praxis des Glaubens auf diesen Horizont auszurichten? Die Warnung vor dem Rückzug aus der Stadt allein lässt weitgehend offen, was es positiv bedeutet, eine «Stadtreigion» zu sein.

Präsenz in den Städten

Auf den ersten Blick ist damit wohl das vernehmbare Wirken des Christentums in der Stadt gemeint. Den Anspruch darauf hat das Christentum mit einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit immer wieder bekräftigt (wobei man die lange Geschichte des Christentums auf dem bäuerlichen Land und in asketischer Abgeschiedenheit nicht vergessen sollte). In der Antike reicht der Bogen von den Missionsreisen des Paulus in die Städte der hellenistischen Welt bis zur Herausbildung der episkopal verfassten Kirche mit ihren

städtischen Zentren, die schließlich Teil der römischen Reichsverfassung wird. Im Hochmittelalter kommt es nach einer langen Dominanz des ländlichen Raumes zu einer neuen Blüte der Stadt, in der die aufkommenden Bettelorden von Anfang an präsent sind. Die neuzeitlichen Orden, insbesondere die Jesuiten, dehnen ihren seelsorglichen Einsatz auf die entstehenden Großstädte aus. Ein lateinisches Sprichwort lautete: *Bernardus valles, Benedictus montes amabat, oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes* (Bernhard liebte die Täler, Benedikt die Berge, Franziskus die kleinen Städte, Ignatius die großen Städte).¹ Das Elend in den Metropolen des Zeitalters der Industrialisierung bedeutete dann eine ganz neue Qualität. Die Seelsorger einer sozial und religiös entwurzelten Arbeiterschaft waren dabei bereits mit einer massenhaften Glaubenslosigkeit konfrontiert. Der Versuchung, die Stadt verloren zu geben, widerstanden beispielsweise die französischen Arbeiterpriester oder die von Madeleine Delbr el gegr undete Gemeinschaft. Delbr el suchte Gott in der Stadt und fand ihn in der kommunistischen Arbeiterhochburg Ivry-sur-Seine. Es gehe, schrieb sie in dem Text *Dieu dans la ville*, «nicht darum, dass wir uns irgendwohin davon machen, das Herz beschwert von der Not der anderen, wir m ussen vielmehr bei ihnen bleiben, mit Gott zwischen ihnen und uns.»² Inzwischen hat die Säkularisierung zumindest die Städte des Westens flächendeckend erfasst. Die Frage nach der Präsenz des Christentums stellt sich hier vordergründig als Priorit tenfrage: Was können geistliche Amtsträger noch leisten, was hat nur durch die Initiative von Laien Aussicht fortzubestehen? Setzt man eher auf das indirekte Zeugnis diakonischen Handelns oder die direkte missionarische Konfrontation? Ist es sinnvoller, kaum noch genutzte Kirchen aufzugeben oder sie auch mit kleiner Besetzung weiter zu bespielen? Im Hintergrund steht freilich die tiefer gehende Frage, wie weit sich das Christentum auf die spezifischen Bedingungen urbanen Lebens einlassen soll.

Eine fundamentale Entscheidung

Die Antwort auf diese Frage hängt nicht zuletzt davon ab, ob und wie weit man der Stadt als besonderer Form des Zusammenlebens eine eigene theologische Dignität einzuräumen bereit ist. Dafür liefert die theologische Tradition gute Gründe. Das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, etwa bietet mit dem «himmlischen Jerusalem» einen zentralen Topos eschatologischer Vollendung, der eine große Wirkung in der sakralen Kunst und Architektur entfaltet hat. Es bleibt bemerkenswert, dass die Apokalypse trotz ihres ungetrübten Blicks auf die moralische und religiöse Ambivalenz der Stadt ein urbanes Bild wählt, um das Ziel der christlichen Heilsgeschichte zu kennzeichnen. Die biblische Erlösungsbotschaft zielt in

ihrer Endgestalt keine Rückkehr in die Gottunmittelbarkeit des paradisi-schen Tiergartens an, sondern eine geläuterte Form des Sozialen und Ge-schichtlichen. Diese frühe Weichenstellung wurde im Laufe der Geschichte vertieft und weiter entfaltet. Das Erbe der klassischen griechischen Philoso-phie, das sich im Umfeld der Polis herausbildete, war dabei von besonderer Bedeutung. Im Mittelalter fällt die Wiederentdeckung der Werke des Aris-toteles, darunter seine «Politik», mit einer neuen Blüte städtischer Kultur zusammen. «Stadtluft macht frei» hieß es, denn die Stadt bot eine Alterna-tive zu den rechtlichen Abhängigkeitsverhältnissen des Lehnswesens. Die wachsenden Städte wurden auch zum bevorzugten Wirkungsort der neuen Bettelorden. Der Dominikaner Albertus Magnus, selbst in den Streit der Kölner Bürgerschaft mit dem Bischof verwickelt, beschrieb die *civitas* in ei-nem Predigtzyklus über die «Stadt auf dem Berge» (Mt 5, 14) als paradigma-tischen Ort christlichen Lebens. Ihn kennzeichnen vier Grundmerkmale: Neben der gemeinschaftlichen Schutzwehr (*munitio*) und der einheitlichen Rechtsordnung (*unitas*) nennt er die verfasste Ordnung der Gemeinschaft (*urbanitas*) und die Freiheit (*libertas*).³ Nicht die feudale Welt, sondern ein zunehmend selbstbewusstes Stadtbürgertum wurde zum wichtigsten Adres-saten der Mendikantenprediger.

In der Option des Christentums für die Stadt liegt also eine doppelte Entscheidung: nicht die Natur, sondern die Kultur, nicht die Unterwerfung unter irdische Autoritäten, sondern die Freiheit in Gemeinschaft sind die Zielbestimmung der christlichen Erlösungsbotschaft. Daran zu erinnern, ist auch in einem hyperzivilisatorischen Umfeld nicht unzeitgemäß. Im Ge-genteil: Der Philosoph Joachim Ritter hat in seinem Essay über «Die große Stadt» bereits 1960 auf eine spezifisch moderne Stadtverachtung aufmerksam gemacht, die die Errungenschaften des urbanen Lebens geringschätzig bei-seiteschiebt. Friedrich Nietzsche habe seinen Zarathustra programmatisch als Hasser der Stadt gezeichnet, wie Platon seinen Sokrates als Liebhaber der Polis. Angesichts der Entfremdungs- und Entzweiungserfahrungen, die die technische Zivilisation mit sich bringt, fliehe der spätmoderne Mensch die Stadt und wünsche ihr – wie Zarathustra – den katastrophischen Unter-gang: «Mich eckelt vor dieser großen Stadt – und ich wollte, ich sähe schon die Feuersäule, in der sie verbrannt wird!», ruft er aus.⁴ Für Ritter kommt es darauf an, die in der Hinwendung zur Polis liegende Errungenschaft, die in der Moderne zur Ausbildung einer «Weltzivilisation» geführt hat, nicht zu verspielen. Mag auch der Phantomschmerz über die Kollateralschäden der Modernisierung echt sein, so dürfe daraus keine naive oder misanthropische Sehnsucht nach der Natur erwachsen. Denn wie, so fragt Ritter, «soll die Bewahrung Zukunft haben, wenn zu ihr die Denunziation der Zivilisation gehört?»⁵

Dass sich das Christentum gegenüber der hier lauernden Versuchung resistent zeigen muss, war die Überzeugung der in die modernen Metropolen drängenden Ordensgemeinschaften und Seelsorgeinitiativen. Ein soziales und weltanschauliches Klima, das durchaus zu düsteren Zeitdiagnosen Anlass gab, führte nicht dazu, der Stadt den Rücken zu kehren – um der eigenen Botschaft und der Menschen willen, die in der Hoffnung auf ein besseres, freieres Leben in die Stadt gekommen waren. Ein Pionier der modernen Großstadtseelsorge, der Priester Carl Sonnenschein, hielt in seinen «Weltstadtbetrachtungen» emphatisch fest: «Du sollst dem Bruder helfen! [...] Du sollst Christi Antlitz in ihm ehren. Christus kommt zu dir, in ihm! Hinter all der Verborgenheit großstädtischer Not, hinter all der Wüstheit weltstädtischer Dekadenz. Hinter all dem Irrsinn dieser heidnischen Stadt, steht, zu allertiefst, doch des Herrn Ikon.»⁶ Aus christlichem Geist auf den humanen Sinn städtischen Lebens zu beharren – das ist in den modernen Megacities, in denen «großstädtische Not» und «weltstädtische Dekadenz» weiterhin dicht beieinander liegen, immer noch an der Zeit.

Die Prägung der Stadt aus dem Geist des Evangeliums

Die langsam gereifte Einsicht in die Vorzugswürdigkeit städtischer Freiheit hat nie den Blick dafür verstellt, dass die Wirklichkeit der konkreten Stadt nicht nur fragil ist, sondern sogar höchst lebensfeindliche und bedrohliche Form annehmen kann. Es kam und kommt also darauf an, die Stadt nicht einfach pauschal als *locus theologicus* auszuzeichnen, sondern eine theologische begründete Unterscheidungsgabe zu bewahren. Mit einer solchen Unterscheidungsgabe verbindet sich von den Ursprüngen des Christentums an nicht nur der Auftrag, die konkrete Wirklichkeit der Stadt mit ihrem eigenen inneren Anspruch zu konfrontierten, d. h. offenzulegen, wo das «Versprechen der Stadt» (Knut Wenzel) nicht gehalten wird. Vielmehr soll das gelebte Christentum, die Kirche, selbst zu einem Ort werden, an dem dieses Versprechen in einer noch gesteigerten Weise Wirklichkeit wird und von hier aus die Stadt ergreift und prägt. Im «Brief an Diognet» heißt es über die frühen Christen: «Sie bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und fügen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und in der sonstigen Lebensart, legen aber dabei einen wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag. Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde. [...] Sie weilen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und überbieten in

ihrem Lebenswandel die Gesetze.»⁷ Es könnte kaum besser deutlich werden, dass der Anspruch des Christentums, das Versprechen der Stadt nicht immer nur neu freizulegen, sondern zu überholen und zu verwandeln, durch ein stilles, gewaltloses, aber bestimmtes und vernehmbares Beispiel vorgetragen wird.

Unser Heft nähert sich dem Christentum als «Stadtreligion» in zwei Schritten an. Die ersten beiden Beiträge zeigen maßgebliche Etappen aus der langen Geschichte des Christentums in der Stadt. *Christoph Schaefer* stellt die differenzierte Verarbeitung des Stadtmotivs in der Offenbarung des Johannes mit ihrem nüchternen Blick auf das irdische Jerusalem, ihrer dämonisierenden Charakterisierung des kaiserzeitlichen Roms als Hure Babylon und schließlich ihr Festhalten am Stadtmotiv als Leitbild eschatologischer Vollendung als wichtige Weichenstellungen für das Verhältnis des Christentums zur Stadt heraus. *Georg Schöllgen* eröffnet eine ungewohnte Sicht auf das urbane Leben der Christen in den ersten Jahrhunderten, indem er den Erfolg des Christentums in der römisch-hellenistischen Welt nicht in erster Linie auf Inkulturations- und Adaptionenleistungen zurückführt, sondern auf einen besonderen religiösen und moralischen Lebenswandel, der sich vom städtischen Umfeld merklich unterscheidet. Indem sich die Christen von politischen Ämtern, von den verschiedenen heidnischen Kultpraktiken sowie von den blutrünstigen Spektakeln der Arenen fernhalten, wecken sie die Bewunderung gebildeter Schichten, denen die Klage über die Dekadenz der römischen Kultur durch die klassischen römischen Schriftsteller vertraut ist. Die Praxis der christlichen Gemeinden erweist sich vor diesem Hintergrund als reale Alternative von besonderer Anziehungskraft.

Die anschließenden vier Beiträge sind dem Christentum im städtischen Umfeld der Gegenwart gewidmet. *Jan Löffeld* vermisst das Terrain moderner Urbanität mit einem soziologischen Blick auf die «Verflüssigung» der Lebensbedingungen, die vor religiösen Traditionsbeständen nicht Halt macht. Er plädiert dafür, diesen Prozess nicht nur als Verfallsgeschichte zu begreifen, sondern als Chance für neue ungeahnte Begegnungen von Christentum und urbaner Kultur. *Matthias Sellmann* nimmt sodann mit der so genannten City-Pastoral ein konkretes Beispiel für eine solche Begegnung in den Blick. Er zeigt auf, wie die Übernahme einer Außenperspektive auf die Präsenz des Christentums in der Stadt den Blick für die eigenen Stärken weiten kann. Die pastorale Präsenz des Christentums hat auf dem «religiösen Markt» der Stadt durchaus etwas zu gewinnen. Gleichzeitig wird sie mit äußeren Ansprüchen konfrontiert, die aus christlicher Sicht zumindest als nicht hinreichend erscheinen oder gar frustrierend sein können. *Michael Braun* führt durch die Großstadtbilder in den Romanen von Martin Mosebach, die immer wieder das Unbehagen des bürgerlichen

Milieus an ihrer eigenen urbanen Lebenswelt in den Mittelpunkt stellen. *Gwenaëlle d'Aboville*, die in Paris als Stadtplanerin tätig ist, bietet nicht nur einen gerafften Überblick über Wege und Irrwege des französischen Städtebaus im 20. Jahrhundert. Sie schildert auch eindrucklich, welche Impulse sie in ihrer Arbeit aus der Schrift und dem gelebten Glauben erhält. Als starken und ermutigenden Anstoß für die wissenschaftliche Urbanistik würdigt sie die städtebaulichen Überlegungen, die Papst Franziskus vor allem in seiner Enzyklika *Laudato Si'* vorgetragen hat. Franziskus, der selbst sein Leben lang in einer Megacity gelebt hat, setzt auf die wandelnde Kraft des Evangeliums, wenn er ausruft: «Wie schön sind die Städte, die das krankhafte Misstrauen überwinden [...], die auch in ihrer Architektur reich sind an Räumen, die verbinden, in Beziehung setzen und die Anerkennung des anderen begünstigen!» (*Evangelii gaudium*, 210).

Christian Stoll

ANMERKUNGEN

¹ Siehe dazu mit zahlreichen weiteren Belegen zur Stadtgeschichte des Christentums und der Orden Michael SIEVERNICH, *Der urbane Raum als Ort des Christentums*, in: DERS. – Knut WENZEL (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt* (QD 252), Freiburg 2013, 166–214.

² Madeleine DELBRËL, *Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott*, Einsiedeln 2000, 183.

³ Vgl. Ulrich MEIER, *Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994, 36.

⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Berlin 1980, 225.

⁵ Joachim RITTER, *Die große Stadt (1960)*, in: DERS., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 2003, 341–354, hier 353.

⁶ Carl SONNENSCHNIG, *Notizen. Weltstadtbetrachtungen*, Heft 6, Berlin 1927, 52.

⁷ *Brief an Diognet*, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I*, BKV, 1. Reihe, Bd. 12, München 1913, 161–173, hier 167.

CHRISTOPH SCHAEFER · TÜBINGEN

BRAUT UND HURE

Die Stadt in der Johannesoffenbarung

Das Urchristentum ist durch eine auffallende Spannung gekennzeichnet: Jesus, der aus dem kleinen Ort Nazareth stammt, tritt vor allem in den Dörfern am See Genezareth auf, während er um die Städte Galiläas einen Bogen macht. Die ersten christusgläubigen Gemeinden hingegen entstehen in Städten¹, wie bereits die Apostelgeschichte anschaulich zu erzählen weiß. Der soziokulturelle Kontext antiker Städte im Römischen Reich des 1. Jh. n. Chr. kann damit für die christliche «Gründerzeit» gar nicht hoch genug veranschlagt werden und ist für das Verständnis neutestamentlicher Texte von großer Bedeutung. Der folgende Beitrag möchte dieser Spur in mehreren Schritten nachgehen: Zunächst soll knapp skizziert werden, welchen Stellenwert die Rede von der «Stadt» im Neuen Testament überhaupt einnimmt (1.), bevor dann eine einzelne Schrift ausführlich betrachtet wird, die sich der Stadt in ganz besonderer Weise widmet: die Offenbarung des Johannes (2.). Sie bietet uns mit der Gegenüberstellung der «Hure Babylon» und der «Braut Jerusalem» nicht nur ein unverwechselbares Städtepanorama (3.), sondern hat als Schlussstein des biblischen Kanons² auch eine einzigartige Stellung in der Schrift, aus der weitere Sinnkontexte erwachsen (4.).

1. Neutestamentliche Vorstädte

Wer sich für seinen neutestamentlichen Städte-Streifzug einfach vom wortstatistischen Befund leiten lässt, kann rasch einige interessante Beobachtungen zusammenstellen³: Durchgängig und einhellig wird im Neuen Testament die bekannte Vokabel πόλις verwendet, wenn eine (wie auch immer geartete) Stadt bezeichnet werden soll, ohne dass damit die gesellschaftspolitischen Merkmale der klassischen altgriechischen Stadtstaaten (πόλεις),

CHRISTOPH SCHAEFER, geb. 1979, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament an der Kath.-theol. Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

auf die sich unser Politik-Begriff zurückführen lässt, eine erkennbare Rolle spielen.⁴ In den Evangelien, der Apostelgeschichte und der Briefliteratur wird die Stadt als mehr oder weniger selbstverständliche Realität vorausgesetzt, nirgendwo jedoch einer eigenen Reflexion unterzogen. Dabei zeigen die Evangelien charakteristische Unterschiede: Bei Markus und Johannes lassen sich kaum 10 Belegstellen finden, in denen eine πόλις überhaupt erwähnt wird, während Matthäus schon über 20 und der an gesellschaftlicher Relevanz besonders interessierte Lukas im Evangelium wie auch in der Apostelgeschichte jeweils etwa 40 Stellen bietet.⁵ Die von Markus (und Johannes) zu Lukas signifikant zunehmende Häufigkeit sowie die Beobachtung, dass das Stichwort «Stadt» fast nur in Erzählpassagen und kaum in Jesusworten erwähnt wird, weisen darauf hin, dass das Christentum sich zunehmend in städtischen Kontexten ausbreitete. Jesus hingegen hatte die Städte seiner Umgebung gemieden (wie z. B. Tiberias oder Sepphoris), und sein Besuch in Jerusalem, der heiligen Stadt⁶, endete mit der Kreuzigung; hier mag eine wichtige Wurzel für die spannungsreiche Beziehung zwischen Christentum und Stadtgesellschaft liegen.⁷

Auch in der Briefliteratur werden Städte und ihre Realitäten zwar vorausgesetzt, finden aber auffallend selten explizite Erwähnung. Dies gilt vor allem für Paulus, der ja bewusst in Städten missionierte und seine Briefe an Stadtgemeinden schrieb. So werden zwar häufig Themen behandelt, die mit dem antiken städtischen Leben in Beziehung stehen, etwa in 1Kor 8 Fragen zum Verzehr von Götzenopferfleisch (vgl. auch Röm 14), aber die Praxis der Stadtmission als solche spielt in seinen Briefen keine Rolle – das Stichwort πόλις taucht fast nie auf. So erwähnt er lediglich am Ende des Römerbriefs Erastos, den «Stadtkämmerer» (Röm 16, 23) und spricht im Zweiten Korintherbrief von Gefahren, denen er «in der Stadt wie in der Wüste» (2Kor 11, 23) ausgesetzt war, wobei er auch an seine Flucht aus Damaskus, der «Stadt der Damaszener» (2Kor 11, 32), denken wird. Nach einer Notiz in den Pastoralbriefen soll der Paulusschüler Titus auf Kreta «in jeder Stadt» Älteste einsetzen (Tit 1, 5), während der Jakobusbrief einen kritischen Blick auf die Stadt als Ort des Handelns und Gewinntreibens (vgl. Jak 4, 13) wirft. In 2Petr 2, 6 und Jud 7 wird knapp an das mahnende Beispiel der Städte Sodom und Gomorrha erinnert: Daran lässt sich schlaglichtartig beobachten, dass die metaphorische – und je nach Kontext positiv oder negativ besetzte – Verwendung des Stadtmotivs in den hinteren Schriften des Neuen Testaments an Gewicht gewinnt, wenngleich sie vereinzelt bereits in Jesusworten anzutreffen ist (vgl. z. B. die Rede von der «Stadt auf dem Berg» in Mt 5, 14). Einen eigenen Akzent setzt schließlich der Hebräerbrief, der von der «Stadt» ebenfalls nur im übertragenen Sinn spricht: In einem heilsgeschichtlichen Rückblick erinnert er an Abraham, der als Fremder im Land der Verheißung in Zelten wohnte, in der Erwartung der «Stadt, deren Baumeister und

Schöpfer Gott selbst ist» (Hebr 11, 10, vgl. 11, 16). Wenige Verse darauf wird klar, dass es sich dabei um das himmlische Jerusalem handelt, die Stadt des lebendigen Gottes (Hebr 12, 22), das Heilsziel aller Gläubigen, die «keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen» (Hebr 13, 22). Diese Vorstellung, die auch bei Paulus eine gewisse Parallele hat (vgl. Gal 4, 26), wird die Johannesoffenbarung in besonders eindrucklicher Weise vertiefen.

2. Städtische Verdichtung in der Johannesoffenbarung

Es bleibt somit festzuhalten, dass die Ausbeute bis hierher überraschend gering ist: Obwohl mit der Passion ein ganz zentraler Bereich der Jesustradition in der Stadt Jerusalem spielt, obwohl Lukas sich müht, sein Doppelwerk möglichst in städtischen Kontexten spielen zu lassen, obwohl Paulus seine Gemeinden in Städten gründet, führt dieser Ortsindex die neutestamentlichen Autoren kaum zu einer ausdrücklichen Reflexion des Phänomens der Stadt.

In diese Lücke nun stößt mit Macht die Johannesoffenbarung. Sie rückt das Thema «Stadt» von der Peripherie ins Zentrum und nimmt insbesondere das symbolische Potential des Motivs und dessen Ambivalenzen auf. Schon die Wortstatistik vermeldet für die Offenbarung – im Umfang geringer als das Markusevangelium – immerhin 27 Vorkommen für das Stichwort «Stadt». Aber wie tief das Stadtmotiv tatsächlich in die Logik des Buches eingelassen ist, zeigt sich erst, wenn man den Aufbau der Schrift untersucht, was im Folgenden umrissen werden soll.

Schon die sogenannten «Sendschreiben» im Eröffnungsteil der Johannesoffenbarung richten sich an sieben Städte in der Provinz Asien: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea. Die Erstadressaten sind also allesamt als Christen in den Lebenskontexten der antiken Stadt charakterisiert und auch die Visionen des Sehers gehören damit in ein städtisches Umfeld hinein.⁸

Im visionären Hauptteil des Buch, der durch die bekannten drei Siebenerreihen geprägt ist – die Öffnung der sieben Siegel (Kap. 5–6), das Erschallen der sieben Posaunen (Kap. 8–9) und das Ausgießen der sieben Zornesschalen (Kap. 15–16) –, spielt die Stadt auf den ersten Blick kaum eine Rolle. Selbst die knappen Erwähnungen von Städten im exkursartigen 11. Kapitel werfen mehr Fragen auf, als sie beantworten: Der Seher erfährt, dass die Heidenvölker «die heilige Stadt 42 Monate lang zertreten werden» (11, 2), worauf ein eigenartiger Bericht über «zwei Zeugen» folgt, die aufgrund ihrer Predigt getötet und dann entehrt «auf der Straße der großen Stadt liegen» werden, «die, geistlich gesprochen, Sodom und Ägypten heißt, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde» (11, 8). Sie werden aber von Gott wie-

der zum Leben erweckt und in den Himmel versetzt, worauf ein Erdbeben geschieht: «Und der zehnte Teil der Stadt fiel, und 7000 Menschen wurden in dem Erdbeben getötet» (11,13). Immerhin kann man sich fragen, ob an allen drei Stellen an die gleiche Stadt gedacht ist – die plausibelste Lösung wäre dann sicher ein Bezug auf Jerusalem, das als «heilige Stadt» schlechthin gilt und zugleich die Stadt der Kreuzigung Jesus ist. Schon die kurzen Textausschnitte machen jedoch deutlich, dass die Stadt auch hier symbolischen Charakter erhält und als negatives Beispiel fungiert, nicht zuletzt durch den Beinamen «Sodom» (vgl. 2Petr und Jud). Auf Jerusalem lassen sich noch zwei weitere, etwas isoliert wirkende Stadt-Erwähnungen beziehen, zum einen die Gerichtsaussage in Offb 14,20, dass «die Kelter außerhalb der Stadt getreten wurde» (vgl. dazu Joel 4,2.12 und Sach 14,4), zum anderen die Notiz in Offb 20,9, nach der feindliche Heerscharen am jüngsten Tag «die geliebte Stadt» umzingeln werden (vgl. dazu z. B. Sach 14,2; Sir 24,11 oder Ps 78,68). Auf's Ganze gesehen sind diese weit verstreuten Einzelnotizen wenig kohärent und sperren sich gegen eine profilierte Deutung. Man hat jedoch den Eindruck, dass der Seher das vorfindliche Jerusalem eher distanziert betrachtet, aber unter Rückgriff auf biblische Traditionen als eschatologisch bedeutsame Stadt ansieht.

Sehr viel besser fassen lässt sich das Stadtmotiv durch eine Untersuchung der drei auf den ersten Blick städtefreien Siebenerreihen, die den Hauptteil des Buches prägen (Siegel, Posaunen, Zorneschalen). Sie haben eine gemeinsame Zielperspektive. Die traditionellen theophaniebegleitenden Elemente «Blitze, Stimmen und Donner», die bereits in der eröffnenden Schilderung des göttlichen Thronsaals in Kapitel 4 Erwähnung finden, werden nach jeder Siebenerreihe wiederholt, wobei Gerichtsmotive (Erdbeben, Hagel, etc.) hinzuwachsen, welche sich immer weiter steigern und ihren Höhepunkt im Zorngericht über die «große Stadt Babylon» erreichen⁹:

Offb 4,5

(Beschreibung des
Thrones Gottes):

«Und aus dem Thron gehen hervor
Blitze und Stimmen und Donner.»

Offb 8,5

(nach dem
7. Siegel):

«Und es geschahen *Donner und Stimmen und Blitze*
und ein Erdbeben.»

Offb 11,19

(nach der
7. Posaune):

Und es geschahen *Blitze und Stimmen und Donner*
und ein Erdbeben und ein großer Hagel.»

Offb 16, 18–21
(nach der
7. Zornesschale):

18 Und es geschahen *Blitze und Stimmen und Donner;*
und *ein großes Erdbeben* geschah,
desgleichen nicht geschehen ist, seitdem ein Mensch
auf der Erde war, ein so gewaltiges, so großes Erdbeben.
19 Und die große Stadt wurde in drei Teile gespalten,
und die Städte der Völker fielen,
und es wurde Babylon der Großen gedacht vor Gott,
ihr zu geben den Kelch des
Weines seines grimmigen Zornes.
20 Und jede Insel verschwand,
und Berge wurden nicht mehr gefunden.

21 Und *ein großer Hagel*, wie zentnerschwer,
fällt aus dem Himmel nieder auf die Menschen.

Das Gericht über die «große Stadt Babylon» und deren Vernichtung erweist sich damit als zentrales Element der Johannesoffenbarung. Wie die Tabelle zeigt, sind die Visionsschilderungen bereits seit Kapitel 4 auf dieses Geschehen ausgerichtet, und der Seher benötigt noch fast drei weitere Kapitel, um das Ende der großen Stadt angemessen ins Wort zu bringen (Offb 17, 1–19, 10).

Im Gegensatz zu den versprengten und umstrittenen Stadtnotizen in den Kapiteln 11, 14 und 20 lässt sich über die «große Stadt Babylon» eine ganze Menge sagen: Die Ausleger sind sich nahezu einig, dass mit dieser Chiffre, die natürlich auch stark metaphorischen Charakter hat, eine konkrete Stadt gemeint ist: Rom, die Hauptstadt des Reiches, und damit verbunden die Herrschaft des Imperium Romanum in den Provinzen, bestimmende politische Größe für den Seher Johannes wie für die angesprochenen Gemeinden. Der Name «Babylon» nimmt die negativen Assoziationen auf, die im Alten Testament vielfach mit der Hauptstadt der Babylonier verbunden sind, und zeigt unmissverständlich, dass für den Seher in einer solchen Stadt alle möglichen Schlechtigkeiten zusammenkommen. Diese kulminieren in einem widergöttlichen Treiben, das sich im Kaiserkult, aber auch allgemein in der Stadtkultur des Römischen Reiches manifestiert, an der teilzuhaben der Seher seinen Adressaten in aller Schärfe verbietet.¹⁰ Wenn es denn eine konkrete innerweltliche Zukunftserwartung für den Seher gibt, dann ist es zunächst einmal die vom Fall Roms.¹¹

Doch ist das Buch der Offenbarung mit dem Gericht über «Babylon» noch nicht zum Ende gekommen. Der Seher bietet seinen Lesern im Anschluss eine letzte Wende: Nach mehreren knapper gehaltenen Visionen vom Weltgericht (vgl. Offb 19, 11–20, 15) wird der Stadt Babylon ein ungleicher Zwillings an die Seite gestellt – das «neue Jerusalem», das von Gott aus dem Himmel herabkommt. Der Beschreibung dieser Stadt sind die abschließenden Kapitel 21 und 22 zu einem großen Teil gewidmet, mit ihr endet der visionäre Hauptteil des Buches.

3. Babylon und Jerusalem

Es lohnt sich, dem Zueinander der beiden Städte «Babylon» und «Jerusalem», das die letzten Kapitel der Offenbarung prägt, genauer nachzugehen – denn die bildhafte Sprache des Sehers schwingt sich hier zu wirklicher Höchstform auf.

Die Symbolisierung der «großen Stadt Babylon», die bereits als solche starke metaphorische Qualität besitzt, wird in Kap. 17 weitergetrieben, indem sie nun als Frau erscheint, und zwar als Hure, ganz der negativen Symbolik Babylons entsprechend.¹² Johannes greift auf diese Frauengestalt zurück, weil er daran seine Kritik an Rom besonders eindrücklich metaphorisch entfalten kann. Das Bild der Hure drückt schon im Alten Testament den Abfall vom Gott Israels aus: Die exklusive Beziehung zwischen Gott und seinem Volk, oft mit dem Motiv der Hochzeit ausgedrückt, wird durch «Unzucht» bzw. «Hurerei» zerstört (vgl. etwa Jer 2, 20–28, Hos 2, 5; 3, 1f; 4, 12.15 u. ö.).¹³ Wenn der Seher das Bild noch zuspitzt und diese Hure auf einem «scharlachroten Tier» sitzen lässt, «das ganz mit gotteslästerlichen Namen beschrieben war» (Offb 17, 4), dann zeigt sich, dass in ihr nicht nur menschliche Unmoral herrschen, sondern im letzten die widergöttlichen Mächte selbst am Werk sind: Das «Tier» hat der Seher bereits einige Kapitel zuvor als gottesfeindliche Macht vorgestellt, die im Bund mit dem Satan steht (vgl. dazu Offb 13).

In Kap. 18 wird das Motiv der Hure Babylon vor allem hinsichtlich der Aspekte «Käuflichkeit» und «Begehrlichkeit» entfaltet. Wenn es in Offb 18, 2 heißt, dass «die Könige der Erde» mit der Hure «Unzucht getrieben haben», lässt sich das wie folgt deuten: Insbesondere im Osten des Reiches, wo die Gemeinden des Johannes liegen, herrschte Rom durch Klientelkönige. Diese finden aus der Sicht des Johannes durchaus Vergnügen an den Reichtümern Roms, aber «bezahlen dafür mit der Aussaugung ihrer Länder. Die Eliten der Unterworfenen und Abhängigen sind in Komplizenschaft mit der Metropole verbunden.»¹⁴ Das Imperium Romanum hat durch seine kulturelle und wirtschaftliche Macht gewalttätige Strukturen ausgebildet, die Hure Babylon trieft nach den abschließenden Worten von Offb 18, 24 vom «Blut von Propheten und Heiligen» und – in universaler Perspektive – «von allen die auf der Erde hingeschlachtet worden sind». Damit hat die Stadt ihr Schicksal selbst besiegelt.

Ein ausgesprochenes Gegenbild zu diesem Babylon stellt die himmlische Stadt Jerusalem dar, die in Offb 21, 1f ins Blickfeld tritt: «Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; [...] und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, aus dem Himmel von Gott herabkommen, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut.» (Offb 21, 1f) Schon diese Zeilen zeigen, dass die neue Stadt tatsächlich ganz als Gegenbild «Babylons»

verstanden werden muss: Aus der Hure (17,1.5) wird eine Braut (21,2), während «Babylon» der irdischen Welt der Menschen angehörte, kommt das neue Jerusalem aus dem Himmel her.¹⁵ Einen Höhepunkt dieser Gegenüberstellung markiert der unmittelbar folgende Jubelruf in Offb 21, 3: «Seht, das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen.» Dass die ehrwürdige Tradition des «Begegnungszeltes», durch das der Gott Israels schon in der Wüstenzeit bei seinem Volk wohnte, hier wieder ausdrücklich mit einer Stadt verknüpft wird, ist beachtlich. Denn nachdem der Seher mit «Babylon» eine Stadt als antigöttlichen Ort par excellence hingestellt und auch das irdische Jerusalem mit den Bezeichnungen «Sodom und Ägypten» negativ beurteilt hat, ist es alles andere als selbstverständlich, dass sich ihm der Ort, der die größte denkbare Nähe der Menschen zu Gott bieten kann, ebenfalls als Stadt zeigt – und zwar ausschließlich als Stadt, denn Offb 21,1 erwähnt zwar zunächst einen «neuen Himmel» und eine «neue Erde», aber alle weiteren Beschreibungen dieser neuen Welt in den Kapiteln 21 und 22 thematisieren ausschließlich die Stadt.

Während «Babylon» in Offb 17 durch eine detaillierte Beschreibung der metaphorischen Frauengestalt ihren unverwechselbaren Charakter erhält, stehen bei der «Braut» Jerusalem städtebauliche Erläuterungen im Vordergrund.¹⁶ Dabei fallen einige Attribute auf, die auch der Hure zu Eigen waren: Gold, Edelsteine und Perlen – doch war dieser Reichtum dort eingebunden in ein System von Unrecht und Gewalt. Zudem gingen diese wertvollen Elemente in der Beschreibung Babylons zwischen Purpur, Scharlach und goldenen Bechern fast unter (17, 4), während sie nun in verschwenderischer Fülle vorhanden sind: Die Stadt als Ganze erglänzt wie ein kostbarer Edelstein (21,11), sie ist, wie auch ihre Straße, aus reinem Gold (21,18.21), die Tore der Stadt sind Perlen (21,21). Diese Materialien wurden freilich nicht mit Gewalt oder Unterdrückung erkauft, sie sind nicht mehr im Privatbesitz einer dünnen Oberschicht, wie im römischen Herrschaftssystem. Dass die Straße aus Gold ist (21,21), mag bezeichnen, dass diese Güter nun grundsätzlich im wortwörtlichen Sinn «zugänglich für alle»¹⁷ sind.

Was den Aufbau der Stadt betrifft, so fällt die idealtypische Beschreibung auf: Sie hat, den zwölf Ehrennamen entsprechend, zwölf Tore, in jeder Himmelsrichtung drei, und zwölf Grundsteine; die Stadtmauer hat eine Höhe von 144 Ellen (21,17), und die Stadt selbst hat die Form eines Würfels, wie V. 16 festhält: «Länge, Breite und Höhe sind gleich: zwölftausend Stadien». Man ahnt schon, dass eine Umrechnung der Maße in heutige Werte für das Verständnis des Textes wenig austrägt. Eine «Elle» entspräche ca. 50 cm, ein «Stadion» ca. 192 m, die Mauer «hätte dann mit rund 72 Metern zwar eine ansehnliche Höhe, wäre aber in Relation zu den 2304 Kilometern der kubisch vorgestellten Stadt doch sehr klein»¹⁸. Eine plausible Deutung ergibt sich, wenn man erkennt, dass sich die Maße insgesamt auf die Zwölf als Zahl

der Vollkommenheit beziehen, die in allen Bestandteilen der Stadt entfaltet wird: 144 ist die Zwölf im Quadrat und 12000 ergeben sich aus der Multiplikation mit der für eine unübersehbare Menge stehenden Zahl tausend.

Die himmlische Stadt Jerusalem ist nach der Johannesoffenbarung damit wirklich der Ort «vollendeter Gottesgegenwart»¹⁹, wo nicht nur mathematische Vollkommenheit herrscht, sondern nach Aussage von Offb 21, 4 Leiden, Klagen und sogar der Tod selbst überwunden sein werden.

4. Endlich bezugsfertig! Die Stadt als eschatologischer Ort der Begegnung von Gott und Mensch

Das Schlussbild der Johannesoffenbarung lässt keinen Zweifel: Der Autor sieht die eschatologische Hoffnung auf die unmittelbare Gegenwart Gottes bei den Menschen nirgendwo anders als in einer Stadt verwirklicht, und zwar im himmlischen Jerusalem. Dies überrascht aus mehreren Gründen: Das irdische Jerusalem wird an mehreren Stellen eher distanziert betrachtet und vor allem die Sendschreiben weisen stetig darauf hin, dass die Stadtkultur des Römischen Reiches für ein christliches Leben hochproblematisch ist und man sich von ihr möglichst fernhalten muss. Die biblische Tradition schließlich, aus der die Visionen der Offenbarung in reichem Maß schöpfen, stellt zahlreiche andere Motive zur Verfügung, um die neue Welt Gottes zu beschreiben, allen voran das Motiv des Gartens, der bereits in Gen 2 den Ort der unmittelbaren Begegnung zwischen Gott und Menschen darstellt, und dort in mancherlei Hinsicht das positive Gegenstück zur negativ beurteilten Stadt ist.²⁰

Dass in der Johannesoffenbarung als Reaktion auf die Vernichtung «Babylons» ausgerechnet wiederum eine Stadt beschrieben wird, ist mithin – wie bereits angedeutet – keineswegs selbstverständlich. Es unterstreicht, dass das Stadtmotiv für den Seher Johannes eine zutiefst ambivalente Erscheinung ist. Sie kann die niedersten Instinkte der Menschen hervorkehren, aber auch ihre größten Schätze sichtbar machen. Noch beachtlicher ist es, dass in der Beschreibung der himmlischen Stadt mehrere Erzählstränge der ersten Kapitel des Buches Genesis zusammentreffen. Wenn es in Offb 22, 2 heißt, dass in der Stadt «Bäume des Lebens» wachsen, die Früchte tragen und «zur Heilung der Völker dienen», so kann dies als Ende des Fluches gedeutet werden, der seit Gen 3, 24 nicht nur Adam und Eva, sondern alle Menschen vom Baum des Lebens ferngehalten hatte. Und wo die Menschen mit ihrem Stadt- und Turmbau zu Babel nach Gen 11 letztlich nicht mehr als Zerstreuung und Verwirrung zustande brachten, da bietet die Gottesstadt nun Raum für eine erneute Zusammenkunft der Völker. Festzuhalten ist schließlich, dass die Stadt den Namen Jerusalem trägt, der in biblischer Tra-

dition Herrlichkeit und Schrecken vereint.²¹ Diese Ambivalenzen spiegeln sich in der Johannesoffenbarung, wie wir gesehen haben, in mehreren Anspielungen auf das irdische Jerusalem, finden jedoch im von Gott herkommenden neuen Jerusalem keine Entsprechungen mehr.

Die Vision vom himmlischen Jerusalem zeigt freilich auch, dass es keinen Weg zurück ins Paradies gibt. Die Lebensbäume stehen eben nicht in einem Garten, den Gott angelegt hätte, sondern in einer Stadt, und damit in einer zuerst von den Menschen erfundenen Größe (vgl. Gen 4, 17). Dass am Ende der Bibel kein Paradiesgarten steht, sondern mit dem Phänomen «Stadt» ein äußerst ambivalentes Produkt menschlichen Schaffens als Ort des eschatologischen Heils erscheint, gibt dem menschlichen Tun in all seiner Begrenztheit, und insbesondere den Höhen und Tiefen der Stadtrealität eine außerordentliche theologische Dignität.

Das himmlische Jerusalem am Ende des Kanons bietet ein vieldimensionales Schlussbild. Es unterstreicht nochmals, dass das Stadtmotiv ein tief verankertes und durchgängig prägendes Element der Johannesoffenbarung ist. Es führt die neutestamentliche Stadtmetaphorik, wie sie etwa im Hebräerbrieft sichtbar wurde, zu einem fulminanten Höhepunkt. Als Abschluss des biblischen Kanons stellt es schließlich einen wuchtigen Schlussstein dar, der bis an den Anfang der Schrift zurückreichende «Ur»-Motive biblischer Geschichte in eindrücklicher Modifizierung zur lange erhofften Vervollständigung führt.

Die «neue Stadt» Jerusalem ist dabei kein ganz von außen kommender Fremdkörper, sondern ein gegensätzliches Spiegelbild des «alten» Babylon, das – wie etwa am Beispiel des Goldes deutlich wurde – Elemente der alten Stadt in sich aufnimmt. Und bei aller Kritik am Stadtleben bleibt dieses für den Seher offenkundig doch so faszinierend, dass er für sein abschließendes Hoffnungsbild nicht darauf verzichten mag. Freilich wirkt die neue Stadt eigenartig unbelebt, wie das Leben in ihr konkret aussehen soll, bleibt undeutlich. Sie erinnert dabei ein wenig an eine Wohnung vor ihrem «Erstbezug». Alles ist noch neu und ungebraucht. Mit Leben füllen müssen es die Menschen, die in diese neue Stadt einziehen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu umfassend Martin EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Göttingen 2012.

² Auch dieser Aspekt bedürfte einer eingehenderen Beschäftigung, denn die kanonische Geltung der Johannesoffenbarung war bekanntlich vor allem in der Ostkirche über Jahrhunderte umstritten.

³ Vgl. zum Folgenden Ulrich HUTTER, Art. *πόλις*, in: EWNT III, 308–310.

⁴ Eine Nähe besteht allerdings zur Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die das Stichwort *πόλις* über 1500-mal verwendet, wobei das im Hintergrund stehende hebräische Wort «jede befestigte Höhe» (Ebd., 308) bezeichnen kann.

⁵ Bei der Bezeichnung von Ortschaften als «Stadt» ist er allerdings großzügig: Nicht nur Jerusalem, Athen und Ephesus, auch viel kleinere Orte wie Nazareth, Nain oder Betlehem erhalten den Titel. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Lukas legt Wert darauf, dass sich das Auftreten Jesu und seiner Jünger «nicht in irgendeinem (unbedeutenden) Winkel» (Apg 26, 26) der Welt zugetragen hat, sondern in den Städten des Reiches.

⁶ Es versteht sich, dass die einzigartige Bedeutung der Stadt Jerusalem für eine biblische Theologie durch die hier vorgenommene Untersuchung der neutestamentlichen *πόλις*-Belege natürlich ein keiner Weise eingefangen werden kann, zumal Jerusalem im Neuen Testament meistens ohne den Titel *πόλις* Erwähnung findet.

⁷ In der Darstellung des Markusevangeliums wird die jesuanische Distanz zur Stadt besonders zugespitzt: «Der einzig sicher bezeugte Aufenthalt Jesu in einer großen Stadt hat ihm den Tod gebracht. [...] In der einzigen Nacht [...], die Jesus in der Stadt bleibt, wird er festgenommen». EBNER, Stadt (s. Anm. 1), 16f.

⁸ Gelegentlich gewähren schon diese Sendschreiben einen Ausblick auf größere Zusammenhänge, insbesondere im Schreiben nach Philadelphia, das die Verheißung des erhöhten Christus formuliert, mit «dem Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das aus dem Himmel herabkommt» (Offb 3, 12) bezeichnet zu werden; wer mehr darüber wissen will, muss das Buch freilich bis zum Ende lesen.

⁹ Vgl. dazu Jörg FREY, *Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel*, in: DERS. – James A. KELHOFFER – Franz TÓTH (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), Tübingen 2012, 473–551.

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge in Thomas SCHMELLER u. a. (Hg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg 2013.

¹¹ Vgl. dazu vor allem FREY, *Johannesapokalypse* (s. Anm. 9), bes. 527–529.

¹² Die ausdrückliche Identifizierung von Frau und Stadt bietet Offb 17, 18: «Und die Frau, die du gesehen hast, ist die große Stadt, welche die Königsherrschaft über die Könige der Erde hat.»

¹³ Vgl. Heinz GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 369.

¹⁴ Klaus WENGST, «Wie lange noch?» *Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 2010, 164.

¹⁵ Die Liste an antithetischen Parallelen lässt sich durch einen Blick auf den literarischen Kontext leicht verlängern: So wird der Seher zuerst in ein Wüstengebiet entrückt (17, 3), dann auf einen hohen Berg (21, 10); wie ihre Vorgängerin hat auch die neue Stadt eigens erwähnte Namen, diesmal jedoch keine «Namen der Gotteslästerung» (17, 3), sondern die Ehrennamen der zwölf Stämme Israels und der zwölf Apostel (21, 12–14).

¹⁶ Vgl. dazu Unyong SIM, *Das himmlische Jerusalem in Apk 21, 1–22, 5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus* (BAC 25), Trier 1996.

¹⁷ WENGST, *Wie lange noch* (s. Anm. 14), 228.

¹⁸ Ebd., 225.

¹⁹ Vgl. dazu Enno Edzard POPKES, *Vollendete Gottesgegenwart. Anmerkungen zu den traditionsgeschichtlichen Bezugsgrößen von Apk 21, 1–5*, in: FREY – KELHOFFER – TÓTH, *Die Johannesapokalypse* (s. Anm. 9), 235–257; eindrückliches Bild dafür ist die berühmte Notiz, dass der Seher im himmlischen Jerusalem keinen Tempel sieht (vgl. 21, 22).

²⁰ Kain, der Brudermörder, wird als Gründer der ersten Stadt gezeichnet (Gen 4, 17); auch in der Erzählung vom sog. «Turmbau zu Babel» (Gen 11, 1–9) geht es eigentlich um einen Stadtbau.

²¹ Schon auf Erden ist es «Gottesstadt» (vgl. etwa Ps 46, 5), aber auch eine Stadt voller Sünde und Unrecht, die gar zur «Hure» werden kann (vgl. etwa Jes 1, 21).

GEORG SCHÖLLGEN · BONN

URBANITÄT ALS LEBENSSTIL DER CHRISTEN VOR KONSTANTIN?

Die Forschung ist sich weitgehend einig, dass sich das Christentum der ersten drei Jahrhunderte nahezu ausschließlich in Städten ausgebreitet hat.¹ Daran sind allerdings durchaus Zweifel möglich. Denn in den seltenen Fällen, in denen es zuverlässige Nachrichten über die Landbevölkerung gibt, wie etwa im Christenbrief des Plinius², ist eine große Zahl von Christen nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern und auf dem Land bezeugt.³ Da man aber über die Lebenswelt der christlichen Landbevölkerung nahezu nichts weiß, weil die Quellen fast ausnahmslos städtischen Ursprungs sind, bleibt die Kenntnis der frühen Christen auf die Stadtbewohner beschränkt. Die Stadt ist der Biotop, in dem sich die Christen in einem Umfang ausbreiten, der auf lange Sicht alle Konkurrenten in den Schatten stellt.

Angesichts dieser Erfolge könnte man auf die Idee kommen, dass die Christen der ersten drei Jahrhunderte einen in besonderer Weise urbanitätskonformen Stil des Christseins gelebt haben, der die Bewohner der großen Zahl von Städten, die es im römischen Reich gab, stärker anzog als alle anderen Kulte. Gab es vielleicht so etwas wie ein Konzept von Mission, das speziell auf den städtischen Lebensstil abgestellt war?

Urbane Lebensformen in der Kaiserzeit

Was in der römischen Kaiserzeit Urbanität⁴ ausmacht, erschließt sich sehr schnell, wenn man sich die Ausgrabungen einer der vielen Städte⁵ vor Augen führt, die sich im Mittelmeerraum erhalten haben.⁶ Überall trifft man auf ein Forum, das Herzstück einer römischen Stadt mit einem Tempel, der in der Regel der Stadtgottheit gewidmet war, und der *curia*, dem Ratsgebäude, in dem sich der *ordo decurionum*, der Stadtrat, versammelte und die inneren

GEORG SCHÖLLGEN, geb. 1951, Prof. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Bonn, seit 2001 Direktor des F.J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike und Hauptherausgeber des Reallexikons für Antike und Christentum.

Angelegenheiten der Stadt weitgehend autonom lenkte. Jede größere Stadt verfügte über ein Theater, ein Amphitheater und einen Circus. Welche Bedeutung die dort stattfindenden *spectacula* für das gesellschaftliche Leben einer Stadt hatten, kann man schon an der Größe der Bauten ablesen. So schätzten die Ausgräber des karthagischen Amphitheaters der Kaiserzeit die Sitzkapazität auf ca. 36 000 Plätze, der Circus derselben Stadt umfasste nach neueren Berechnungen 130 000–140 000 Plätze, und damit unter Umständen mehr, als die Stadt Einwohner hatte.⁷ Die Beschreibungen des Apuleius geben einen vortrefflichen Eindruck von der kostbaren Ausstattung des Theaters der Hauptstadt Nordafrikas.⁸ Hinzu kamen ein Stadion sowie seit den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts ein Odeon.⁹ Die *spectacula* gehörten derart zum Selbstverständnis einer römischen Stadt der Kaiserzeit, dass urbanes Leben ohne sie nicht denkbar war.

Dasselbe gilt für die vielen Feste, die zu unterschiedlichsten Anlässen gefeiert wurden. Sie waren «im bürgerlichen Alltagsleben der Städte tief verwurzelt, sie gehörten für jedermann zum natürlichen Jahresrhythmus»¹⁰. Sie reichten von den großen Kaiserfesten über die Feste der Stadtgottheit und die Stadtteilfeste bis hin zu den Straßenfesten.

Zum urbanen Leben gehörte in der römischen Kaiserzeit auch eine weit verbreitete Praxis vieler Stadtbewohner, sich durch Kleidung, Schmuck und Frisur von anderen abzuheben und das, was zeitgenössisch als luxuriös galt, zur Schau zu stellen.¹¹ Dem entsprach ein hohes Maß an Wohlstand besonders bei den in der Kaiserzeit noch relativ breiten städtischen Oberschichten. Hier galt es nicht nur für die vielen sozialen Aufsteiger, sondern auch für die Familien, deren Wohlstand sich seit Generationen angesammelt hatten, zu zeigen, dass man nicht nur Geld, sondern auch Geschmack hatte, um sich auf diese Weise gesellschaftlich zu etablieren. Es lässt sich bis ins Detail nachweisen, dass der Handel mit Luxusgütern im römischen Reich in dieser Zeit einer der expansivsten Wirtschaftszweige war.¹² Man könnte die – natürlich unvollständige – Aufzählung dessen, was in der Kaiserzeit Urbanität ausmacht, noch durch den Hinweis ergänzen, dass auch der Besuch der Bäder und die Bildung, wie sie in Schule und Hochschule erworben wird¹³, dazu gehören, und zwar gerade im 2. Jh., als der Philosoph zum Leitideal der gebildeten Gesellschaft wurde.¹⁴

Wenn der Erfolg des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten auf ein besonders hohes Maß an Urbanität zurückzuführen ist, dann müsste sich das nicht nur darin zeigen, dass sich die Gemeinden weit überwiegend in Städten finden, sondern in erster Linie in der Intensität, mit der die Christen sich auf die gerade beschriebenen Formen von Urbanität wie Theater, Feste oder Circus eingelassen haben.

Integration oder Abgrenzung?

Schaut man in die christlichen Quellen, dann ergibt sich jedoch ein völlig anderes Bild von Christsein im städtischen Raum. Nahezu alle Bereiche des städtischen Lebens, die bisher aufgezählt wurden, waren den Christen, die sich an die Vorgaben der Kirche hielten, verschlossen.¹⁵ Für die konkurrierenden paganen Kulte mag man das noch verstehen. Aber warum ist einem Christen der Zugang zu städtischen Magistratsämtern und damit zum *ordo decurionum* verwehrt?¹⁶ Warum darf der Christ nicht ins Theater gehen, warum sind ihm Amphitheater und Circus verschlossen?¹⁷ Warum muss er sich von allen Festen, selbst den harmlosen Straßenfesten fernhalten?¹⁸ Machte diese Haltung die Christen nicht zu krassen Außenseitern in der städtischen Gesellschaft? Kann man überhaupt noch von Urbanität reden, wenn sie sich gerade den attraktivsten Formen des urbanen Lebens verweigern?

Beantworten lassen sich diese Fragen nur, wenn man diese Haltung in den religionsgeschichtlichen Kontext des ersten und zweiten Jahrhunderts stellt. Der Oxforder Althistoriker Robin Lane Fox¹⁹ hat in breitem Rückgriff auf die literarischen, archäologischen und epigraphischen Quellen nachgewiesen, dass nach einer langen Zeit des Niedergangs in der zweiten Hälfte des 1. und im 2. Jh. eine starke religiöse Renaissance einsetzt. Sie erfasst nahezu alle, auch die offiziellen städtischen Kulte, allerdings in unterschiedlicher Intensität. Besonders auffällig ist der Aufschwung der volksreligiösen Formen, speziell der Orakel.

Als Beispiel für die religiöse Renaissance des 2. Jh. führt Lane Fox das kleinasiatische Orakel von Klaros an.²⁰ Hatte es bis ins frühe 1. Jh. einen eklatanten Rückgang der Ratsuchenden zu verzeichnen, so werden in der zweiten Hälfte des 1. und im frühen 2. Jh. die alten Verbindungen mit umliegenden Städten und Einzelpersonen wieder aufgenommen. Diese schicken nach langer Unterbrechung wieder ihre jährlichen Abordnungen, um vom Orakel Gewissheit über ihr Schicksal im nächsten Jahr zu erhalten. Ähnliches wie für Orakel gilt auch für Tempel, in denen Heilungen stattfanden, oder für religiöse Wandercharismatiker, die auf spektakuläre Weise Wunder vollbetrachten. Die paganen Kulte sind also weit davon entfernt, sich in einem unaufhaltsamen Niedergangsprozesses selbst aufzulösen, sie partizipieren vielmehr an der religiösen Renaissance des 1. und 2. Jh. ebenso wie das Christentum, das allerdings den nachhaltigsten Aufschwung erfuhr. Wichtig ist sich klarzumachen, dass die Orakel, Heilungen und Wunder für die Plausibilität religiöser Kulte eine große Rolle spielten; gerade in der Aufschwungphase des 1. und 2. Jh. waren deren Anhänger der rationalen Kritik daran, etwa dem Vorwurf des Betrugs, kaum zugänglich; dies galt unabhängig davon, ob diese Kritik von philosophischer oder christlicher

Seite kam. Rationale Argumente konnten die Wirksamkeit der Götter in den Orakeln, Heilungen und Wundern, die so offensichtlich menschliche Fähigkeiten überstieg, nicht zureichend widerlegen.

Damit stand aber der christliche Monotheismus vor dem Dilemma, übermenschliche Kräfte in fremden Kulturen erklären zu müssen. Zwei Lösungen boten sich an: Die erste Möglichkeit, die übermenschlichen Kräfte in den paganen Kulturen auf die Intervention des eigenen Gottes zurückzuführen, wurde nicht ernsthaft in Erwägung gezogen. Und so blieb als einzige nicht-göttliche Macht mit übermenschlichen Fähigkeiten nur der Teufel als Urheber der unbestreitbaren Wirksamkeit paganer Religiosität übrig. Auf sehr plastische Weise konnte damit erklärt werden, wie der Teufel und seine geflügelten Heerschaaren, die Dämonen, Heilwunder bewirkten und imstande waren, zutreffende Orakel zu geben, mit dem Ziel die Menschen ins Unheil zu stürzen.²¹ Damit hatte man zwar den Monotheismus gerettet, aber alle oben angeführten Bereiche des gesellschaftlichen Lebens der Sphäre des Teufels zugeordnet. Denn sie alle hatten in irgendeiner Form religiöse Motive oder Anlässe und sei es auch nur, dass die *spectacula* an Götterfesten stattfanden und die Spina des Circus mit Götterstatuen geschmückt war. Der Karthager Tertullian hat die Verbindungen aller Bereiche des organisierten öffentlichen Lebens einer römischen Stadt mit dem Götzendienst in seiner Schrift «De idololatria» im Detail nachzuweisen versucht.²² Die Konsequenz war, dass die Christen sich vom gesamten öffentlichen Leben ihrer Heimatstadt fernzuhalten hatten. Das Idolatrieverbot hatte also eine weitgehende Distanz der Christen zu denjenigen Bereichen des städtischen Lebens zur Folge, die die Kernzonen der Urbanität waren. Es spricht vieles dafür, dass das Gros der Christen sich in vorkonstantinischer Zeit auch an diese Kontaktverbote gehalten hat.²³

Die Distanzierung vom religiösen, politischen und organisierten gesellschaftlichen Leben der Stadt hatte für die Kirche aber auch einen positiven Effekt, und es ist nicht abwegig anzunehmen, dass dies eines der Motive für die konsequente Anwendung des Idolatrieverbots darstellte: Sie schuf Freiräume für die intensive Gestaltung des eigenen Gemeindelebens. Für den Bereich des Kults versteht sich das von selbst.

Aber auch für die heidnischen Feste dient Tertullian den Adressaten seiner Schrift «Über den Götzendienst» ausdrücklich den Sonntag und die Festzeit zwischen Ostern und Pfingsten als christlichen Ersatz an.²⁴ Die Christen wären nie in der Lage gewesen, sich langsam, aber stetig einen eigenen Festzyklus zu schaffen, wenn sie die Teilnahme an den sicher sehr anziehenden heidnischen Festen weiter erlaubt hätten.

Auch für die Festgelage, die *epula publica*, die zu unterschiedlichsten Anlässen, hauptsächlich aber zu Ehren der Götter gehalten wurden, hatten die Christen Ersatz anzubieten. Die Agapefeiern unterschieden sich hinsichtlich

des Aufwands zumindest in den Augen ihrer heidnischen und christlichen Kritiker in nichts von den oft gescholtenen paganen Festmählern.²⁵ Dem Ehrgeiz eines Christen stand analog zum *ordo decurionum*, dem Stadtrat, der *ordo ecclesiasticus*, die klerikale Karriere offen, die es an innergemeindlichem Ansehen durchaus mit ihrem paganen Pendant aufnehmen konnte und zudem prinzipiell jedem offenstand und nicht auf die traditionellen Oberschichten beschränkt war. Von daher wird auch verständlich, warum Tertullian christliche Bewerber um Magistratsämter ausdrücklich auf die Kirche als den angemessenen Ort ihrer Aktivitäten verweist.²⁶

Für die meisten der hier besprochenen Bereiche des städtischen Lebens konnte die Kirche also eigene Pendants anbieten. Deshalb ist es wohl gerechtfertigt, in der Abgrenzung vom organisierten öffentlichen Leben auch einen Versuch der inneren Stärkung der Kirche zu sehen. Die Kirche sollte für ihre Gläubigen zumindest partiell an die Stelle des herkömmlichen städtischen Lebens treten. In diesem Sinne kann man von den vorkonstantinischen Gemeinden als einer Art Gegengesellschaft zur städtischen Gesellschaft reden. Dieses umfassende Konzept unterschied sie grundsätzlich von allen anderen spätantiken Religionen, die im Wesentlichen nur die religiösen Bedürfnisse befriedigten, mit Ausnahme der jüdischen Synagogengemeinden, von denen sie es partiell übernommen haben.

Mission ohne Worte

Umso erstaunlicher ist das verstärkte Wachstum der Gemeinden seit der Mitte des zweiten Jh. Gibt es eine Erklärung dafür, dass gerade die Gruppierung, die sich den klassischen Formen kaiserzeitlicher Urbanität am nachhaltigsten verschloss, auf lange Sicht das größte Wachstum aufzuweisen hatte? War es vielleicht gerade die Distanz zu den zeitgenössischen Formen von Urbanität, die das Wachstum beschleunigte?

Norbert Brox hat in einem wichtigen Aufsatz deutlich gemacht, dass nach den Zeiten der Wandermissionare von wenigen Ausnahmen abgesehen keine systematische Mission betrieben wurde, die auf Bekehrung und Taufe aus war.²⁷ Wie aber hat man sich Glaubenswerbung dann vorzustellen? Der erste Petrusbrief gibt dazu einen ersten Hinweis:

Ebenso, Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter, damit auch die, die dem Wort nicht gehorchen, durch den Wandel der Frauen ohne Worte²⁸ gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ehrfürchtig und rein ihr lebt. Euer Schmuck sei nicht der äußere, daß ihr das Haar legen läßt, Goldschmuck umhängt oder schöne Kleider anzieht, sondern der im Herz verborgene Mensch mit der unvergänglichen Art des sanften und stillen Gemüts, das vor Gott kostbar ist (1 Petr 3, 1–4).

In diesen wenigen Versen scheint der Schlüssel zumindest zu einer Teillösung unserer Frage zu liegen. Wie sollen die Nichtchristen für den Glauben gewonnen werden? Es wurde bisher immer vorausgesetzt, dass es sich dabei um aufwändige verbale Strategien handelte. Hier wird klar: diejenigen, die dem Wort nicht gehorchen, also die Heiden, sollen gewonnen werden ἄνευ λόγου, ohne Worte, also durch nonverbales Handeln, durch ostentativen Verzicht auf Schmuck und Putz, also durch ein vom Mainstream der Gesellschaft abweichendes Verhalten. Neue Gemeindemitglieder wollen die Christen gewinnen, indem sie in einem ersten Schritt durch abweichendes Verhalten Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Durch welches abweichende Verhalten wurden die Christen in der paganen Gesellschaft auffällig?²⁹ Wodurch fallen also die Karthager um 200 ihren heidnischen Mitbürger besonders auf? Gerade durch ihre demonstrative Weigerung, an denjenigen Vollzügen des städtischen Lebens teilzunehmen, die Ausdruck der Urbanität eines großen Teils ihrer städtischen Zeitgenossen war. Was bringt diese Beobachtung für die Erklärung des nicht zu leugnenden Wachstums der Gemeinden? Warum soll die Verweigerung der Teilnahme an grundlegenden Vollzügen des städtischen Lebens werbenden Charakter haben?

Zunächst einmal legt sich das Gegenteil nahe: Die Christen galten als gefährliche Außenseiter, über die die schrecklichsten Gerüchte umliefen und deren Verhalten vielen Mitbürgern Abscheu, Angst und Schrecken einflößte. Die christliche Verweigerung der Teilnahme an weiten Bereichen des öffentlichen Lebens wurde von den meisten ihrer paganen Mitbürger als grundlegende Ablehnung urbaner Lebensformen verstanden und stieß auf heftige Kritik. Dass diese Distanz eine wichtige Ursache für die Christenverfolgungen darstellte, wird man kaum bestreiten können.

Trotzdem soll die These aufgestellt werden, dass das distanzierte Verhalten der Christen besonders zu den populären Formen kaiserzeitlicher Urbanität für einen Teil der Mitbürger der Anlass war, sich mit dieser neuen Religion näher zu befassen. Wie lässt sich das begründen?

Distanz zur Urbanität bei Christen und römischen Traditionalisten

Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt beim Theater. Im Theater der Kaiserzeit wurden schon lange nicht mehr die klassischen Tragödien und Komödien gegeben, sondern wesentlich populärere Stücke der Gattungen Mimus und Pantomimus, die sich eher durch derben Witz und platte Erotik als durch literarische Qualität auszeichneten.³⁰ Zeitgenössische Komödien trugen Titel wie «stupra virginum» und «amores meretricum»³¹ und beschäftigten sich besonders gern mit den Liebesabenteuern der Götter. An

den Floralien traten Dirnen auf, die sich auf Verlangen des Publikums gegen Ende des Stückes nackt auszogen.³²

Die Christen kritisierten den Zustand des zeitgenössischen Theaters nachdrücklich. Sie standen damit aber nicht allein. Weismann³³ hat wie vor ihm schon Friedländer³⁴ in seiner Sittengeschichte eine große Zahl von Belegen dafür zusammengetragen, dass auch pagane Autoren, besonders lateinische, die Moral des zeitgenössischen Theaters heftig geißelten, darunter Quintilian, Juvenal, Ovid, der ältere Plinius und Martial. Die Christen, besonders Tertullian, teilten nicht nur die Kritik dieser paganen Autoren, sondern übernahmen deren Argumente bis in die Formulierungen hinein wörtlich.³⁵ Sie gingen aber noch einen entscheidenden Schritt weiter; sie lehnten den Theaterbesuch nicht nur verbal ab, sondern verboten ihren Gemeindemitgliedern, die Theater auch nur zu betreten, und es gibt deutliche Hinweise darauf, dass dieses Verbot in den ersten drei Jahrhunderten auch tatsächlich eingehalten wurde.³⁶

Die Christen vertraten also weitgehend dieselben Positionen wie die Vertreter des alt-römischen Traditionalismus, die unter Berufung auf die *mores maiorum*³⁷ die Entwicklung des zeitgenössischen Theaters hin zum Mimus und Pantomimus nur als Dekadenz begreifen konnten und als Hort der Unmoral ansahen.³⁸ Tertullian hat diese Übereinstimmung ausdrücklich herausgestellt und gleichzeitig die Inkonsistenz angeprangert, mit der auch die konservativen Heiden nicht nur die *spectacula* besuchen, sondern auch denselben Schauspielern, die sie mit dem Makel der Infamie belegen³⁹, in schwärmerischer Zuneigung anhängen. Juvenal wie Tertullian kritisieren die Liebesverhältnisse von Frauen der Oberschicht mit Schauspielern und Gladiatoren, deren Zuneigung nicht selten mit Geld erkaufte wurde.⁴⁰

Abgelehnt wurden auch die Gladiatorenkämpfe im Amphitheater.⁴¹ Die Christen wandten sich nachdrücklich gegen die Tötung menschlichen Lebens, die nur der Belustigung des Publikums diene, dessen Exzesse während der Kämpfe notorisch waren. Zwar zeigten manche pagane Autoren mehr Verständnis für die Spiele im Amphitheater und auch die Wagenrennen⁴² im Zirkus. Kritisiert wurde aber auch von ihnen der Furor des Publikums besonders bei den Wagenrennen, aber auch bei den blutigen Gladiatorenkämpfen im Amphitheater.⁴³ Gemeinsam ist Christen und alt-konservativen Römern auch die Kritik am griechischen Agon, der sich im Westen des römischen Reiches nur gegen nachdrücklichen Widerstand alt-römischer Kreise sowie der Kyniker und Stoiker durchsetzen konnte⁴⁴.

Die *spectacula* sind nur ein Bereich, in dem sich weitgehende Übereinstimmung zwischen alt-römischen Traditionalisten und den frühen Christen nachweisen lässt. Ein weiterer Bereich des Konsenses ist die Kritik am luxuriösen Lebenswandel der Zeitgenossen.⁴⁵ Tertullians Schrift «De cultu feminarum» belegt hier im Detail, was sich schon in der bereits zitierten Stelle

aus den ersten Petrusbrief kurz angedeutet findet.⁴⁶ Heftig polemisiert der karthagische Rhetor gegen die Verwendung von Edelsteinen und Perlen für den Schmuck der Frauen und greift dabei, wie Turcan nachgewiesen hat, z. T. wörtlich auf einschlägige Stellen bei Seneca, Cicero und dem älteren Plinius zurück. Dasselbe gilt für Passagen, die gegen den bei den Frauen der oberen Schichten der Stadt gängigen Aufwand in der Kleidung, bei der Frisur und der Kosmetik gerichtet sind. Fokus der Polemik Tertullians, aber auch anderer christlicher Autoren wie Clemens von Alexandrien, ist die Unterstellung, dass es zwischen Ehefrauen und Prostituierten kaum mehr Unterschiede geben, ja dass der enorme Aufwand dazu diene, Ehebruch zu begehen.⁴⁷

Besonders eindrucksvoll sind die Übereinstimmungen in einer Passage aus dem sechsten Kapitel des *Apologeticum*s. Was Tertullian hier als heidnische Dekadenz kritisiert, ist nicht nur in weiten Teilen geprägt durch das Gedankengut des altrömischen Traditionalismus, sondern könnte geradezu wörtlich von Cicero oder Cato stammen.⁴⁸ Aber selbst den Traditionalisten wirft Tertullian vor, von ihren Prinzipien weitgehend abgewichen zu sein: «Ihr lobt immer die alten Zeiten, und richtet euer Leben doch Tag für Tag neu ein.»⁴⁹

Was die römischen Konservativen im Sinne eines Dekadenzmodells als ideale Vergangenheit konstruieren⁵⁰, der die Gegenwart in keiner Weise gerecht werden konnte, weist Tertullian an anderer Stelle als konsequent gelebte Realität in den christlichen Gemeinden aus.⁵¹ Während bei den Alt-Römern – die er ironisch *religiosissimi legum* und *paternorum institutorum protectores et ultores* nennt – der häufig larmoyant vorgetragenen Niedergangsrhetorik selten die Tat folgte, konnten die Christen für sich in Anspruch nehmen, dass ihre Vorstellung vom christlichen Leben in der Regel auch umgesetzt wurden. Die Christen der vorkonstantinischen Zeit gingen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – tatsächlich nicht in die *spectacula*, sie verzichteten in ihrer großen Mehrheit tatsächlich auf einen luxuriösen Lebenswandel.

Für diese weitgehende Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis könnte man noch eine ganze Reihe anderer Beispiele nennen, die in gleicher Weise dem Gesellschaftskonzept der Altrömer entsprechen. Dass die Christen nicht nur die Scheidung ablehnten, sondern auch von einer zweiten Ehe nach dem Tod des ersten Ehepartners nachdrücklich abrieten und dem Klerus eine solche Verbindung verboten, fand seine Entsprechung im alt-römischen Ideal der *univira*, also der Ehefrau, die ihrem Mann auch nach dessen Tod treu blieb und nicht wieder heiratete.⁵² Dass die Christen sich weigerten, sich am Kaiserkult zu beteiligen, die Kaiserfeste mitzufeiern und den Kaisern zu Lebzeiten göttliche Ehre zukommen zu lassen, findet durchaus Entsprechungen in der altrömisch-republikanischen Distanz

zum Kaiserkult, den man als Verletzung der Anstandsregeln im Umgang der Menschen mit den Göttern, aber auch der Menschen untereinander verstand, eine Schmeichelei, die eines Sklaven, nicht aber eines freien römischen Bürgers würdig war.⁵³

Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann gab es eine große Zahl von Übereinstimmungen zwischen den Forderungen der Vertreter des alt-römischen Traditionalismus und der Ethik und Praxis der Christen der ersten drei Jahrhunderte. Es spricht manches dafür, dass die Konsequenz, mit der die Christen viele dieser Anliegen nicht nur theoretisch vertraten, sondern auch im Alltag umsetzten, auf konservative Kreise sehr anziehend wirkte. Es gibt eine Reihe von Indizien dafür, dass auch Tertullian selbst ursprünglich zu diesen Kreisen gehörte, und es war die weitgehende Übereinstimmung zwischen Ideal und Wirklichkeit bei den Christen, die ihn so sehr anzog, dass er selbst Christ wurde. Sicher führte die erste Sympathie, die aus diesen Übereinstimmungen erwachsen konnte, nicht schon notwendigerweise zur Konversion. Aber sie dürfte so viel Interesse an den Christen geweckt haben, dass eine Reihe von Sympathisanten den christlichen Gemeinden näher traten und sich auf diese Weise mit ihrer Praxis und Theologie vertraut machen konnten.

Ergebnis

Wenn Urbanität meint, dass die Christen die Lebensform der städtischen Gesellschaft weitgehend übernommen haben und dieser urbanitätskonformen Haltung ihr Wachstum verdanken, dann hat sich die Anfangsvermutung in keiner Weise bestätigt. Dabei gibt es keine grundsätzliche Weigerung, am städtischen Leben teilzunehmen. Ursache für die weitgehende Isolation der Christen in der städtischen Gesellschaft ist das Idolatrieverbot und die damit eng verbundene Dämonologie, deren eigentliche Funktion darin besteht, die nicht zu leugnende Wirksamkeit der paganen Kulte mit ihren Orakeln, Heilungen und Wundern mit dem Monotheismus zu vereinbaren. Da aber nicht nur das religiöse, sondern auch das politische sowie das gesamte organisierte gesellschaftliche Leben der Stadt pagan-religiös geprägt war, konzentrierten sich die Christen auf ihre Gemeinde, die so zumindest partiell zu einer Gegengesellschaft wurde.⁵⁴

Es ist gerade die offene Opposition zum Mainstream der in der Kaiserzeit gelebten Urbanität, die den Christen bei der Mehrheit der städtischen Bevölkerung Ablehnung, damit aber auch Aufmerksamkeit, und bei der Minderheit der alt-römisch gesinnten Stadtbewohner Sympathien bringt. Beides kann ein erster Schritt zur Konversion werden.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Adolf v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ⁴1924, 459–584; William H.C. FREND, *Town and countryside in early Christianity. Studies in church history*, Oxford 1979, 25–42; DERS., *The winning of the countryside*, in: JEH 18 (1967) 1–14 mit Hinweisen auf die ländliche Verankerung der Montanisten; Ekkehard W. STEGEMANN – Wolfgang STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart u. a. ²1997, 230f.

² PLINIUS MINOR, *epistula*, 10,96,9: «Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis illius contagio pervagata est». Vgl. o. Anm. 1. In Kleinasien haben die Christen offensichtlich schon Landgemeinden. Dies gilt allerdings nicht für die hinter der Didache stehenden Gemeinden: Georg SCHÖLLGEN, *Die Didache – Ein frühes Zeugnis für Landgemeinden?*, in: ZNW 76 (1985) 140–143.

³ Der antimontanistische Anonymus berichtet in EUSEBIUS, *Kirchengeschichte*, 5,16,17 von zwei Dorfbischöfen, Zoticus aus Cumane und Julianus aus Apamea, die versucht haben sollen mit dem «geschwätzigen Geist der Montanisten zu disputieren».

⁴ Unter Urbanität wird hier ein spezifisch städtischer Lebensstil verstanden, der sich als zivilisiert, elegant, genuss- und unterhaltungsorientiert im Gegensatz zum bäurischen, ungebildeten und ungeschliffenen Lebensstil auf dem Lande versteht. Vgl. Christoph G. LEIDL, *Urbanitas*, in: HWR 10, 2012, 1344–1351.

⁵ Vgl. Arnold H.M. JONES, *The Greek city from Alexander to Justinian*, Oxford 1940; DERS., *The cities of the eastern Roman provinces*, Oxford ²1971; zum römischen Karthago, das im folgenden häufig als Beispiel herangezogen wird, vgl. Georg SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1985.

⁶ Vgl. zum folgenden Georg SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vor- konstantinischer Zeit*, in: Jochen MARTIN – Barbara QUINT (Hg.), *Christentum und antike Gesellschaft* (= Wege der Forschung 649), Darmstadt 1990, 319–357.

⁷ Belege ebd., 346, Anm. 110f.

⁸ Vgl. APULEIUS, *Florida* 18,2.

⁹ Belege bei SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 346, Anm. 117.

¹⁰ Theodor KLAUSER, *Fest*, in: RAC 7 (1969), 747–766, hier 765.

¹¹ Vgl. Harry O. MAIER, *Kleidung II (Bedeutung)*, in: RAC 21 (2006), 2–22; Ernst BALTRUSCH, *Luxus II (Luxuskritik)*, in: RAC 22 (2008), 711–724.

¹² Vgl. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida?* (s. Anm. 5), 95–97 für Karthago.

¹³ Vgl. Konrad Vössing, *Schule und Bildung im Nordafrika der römischen Kaiserzeit*, Brüssel 1997.

¹⁴ Vgl. Johannes HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Stuttgart 1989.

¹⁵ Vgl. C. CHARTIER, *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, in: *Antonianum* 10 (1935) 301–344. 499–562; Werner SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, in: ANRW 2,23,1, Berlin 1979, 460–723.

¹⁶ Vgl. TERTULLIAN, *De idolatria*, 17f u. ö.; dazu SCHÄFKE, *Widerstand* (s. Anm. 15), 442–447; SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 336–340.

¹⁷ Vgl. ebd., 345–348.

¹⁸ Vgl. ebd., 340–344.

¹⁹ Vgl. Robin Lane FOX, *Pagans and Christians*, London 1986.

²⁰ Vgl. ebd., 247–261, unter Rückgriff auf die epigraphischen Untersuchungen von Louis Robert.

²¹ Vgl. TERTULLIAN, *Apologeticum*, 22,8–23,6; dazu Carsten COLPE, *Geister (Dämonen)*, in: RAC 9 (1976) 546–797.

²² Vgl. Jean-Claude FREDOUILLE, *Götzendienst*, in: RAC 11 (1981) 828–859.

²³ Vgl. SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 344–349.

²⁴ Vgl. TERTULLIAN, *De idolatria*, 14,7.

²⁵ Vgl. TERTULLIAN, *Apologeticum*, 35,3; zur christlichen Kritik *ieiun.* 17,1–5.

²⁶ Vgl. TERTULLIAN, *De corona*, 13,1f.

²⁷ Vgl. Norbert BROX, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: DERS., *Das Frühchristentum*, Freiburg u.a. 2000, 337–373. Wichtig auch WOLFGANG REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*, Göttingen 2000.

²⁸ Vgl. Norbert BROX, *Der erste Petrusbrief*, Zürich u. a. ²1986, 143: die Ausbreitung des Glaubens geschieht durch die Lebensführung; Leonhard GOPPELT – Ferdinand HAHN, *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978, 215. Die wörtliche Übersetzung »ohne ein Wort« wäre hier irreführend.

²⁹ Ich beschränke mich im folgenden auf die Gemeinde mit der besten Quellenlage, die Gemeinde von Karthago zur Zeit Tertullians.

³⁰ Vgl. Leonardo LUGARESI, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico*, Brescia 2008; Werner WEISMANN, *Kirche und Schauspiele*, Würzburg 1972; Heiko JÜRGENS, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart u. a. 1972, 230–246; Ludwig FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, Bd. 2, Leipzig ¹⁰1922, 1–162.

³¹ Vgl. ISIDOR VON SEVILLA, *Ethymologiae*, 18,46.

³² Vgl. WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 50; JÜRGENS, *Pompa* (s. Anm. 30), 179f.

³³ Vgl. WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 44–53; vgl. auch LUGARESI, *Il teatro* (s. Anm. 30), 199–205.

³⁴ Vgl. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen* (s. Anm. 30), 112–147

³⁵ Vgl. Emanuele CASTORINA, *Tertullianus De spectaculis*, Firenze 1961, LXXX–XCI.

³⁶ Vgl. SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 347f; vgl. aber die Hinweise auf christliche Theatergänger bei JÜRGENS, *Pompa* (s. Anm. 30), 192f.

³⁷ Vgl. dazu Dieter NÖRR, *Zum Traditionalismus der römischen Juristen* (Festschrift Werner Flume), Köln 1978, 155–163; Hans RECH, *Mos maiorum. Wesen und Wirkung der Tradition in Rom* (Diss. Marburg 1936); ebd., 81 auch zum Grundsatz des Leitsatz Catos: »castigare nova flagitia et priscos revocare mores« (LIVIVS 39,41,4).

³⁸ Vgl. *Apologeticum*, 6, 2. Allgemein zu Tertullians Einfluss auf die christliche Bewertung des *spectacula*: LUGARESI, *Il teatro* (s. Anm. 30), 377–461.

³⁹ Vgl. JÜRGENS, *Pompa* (s. Anm. 30), 205–209; FRIEDLÄNDER, *Darstellungen* (s. Anm. 30), 138–143.

⁴⁰ Vgl. WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 90f mit Belegen.

⁴¹ Vgl. ebd., 77–80.

⁴² Ebd., 80; vgl. aber PLINIUS MINOR, *epistula*, 9,6,1–4.

⁴³ Breite Belege bei WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 86–91.

⁴⁴ Vgl. ebd., 81–83.

⁴⁵ Vgl. die beißende Polemik gegen Verschwendung (*sumptus*) und Ehrsucht (*ambitio*) in *Apologeticum*, 6,1–8, bes. gegen den Tafelluxus; dazu allgemein BALTRUSCH, *Luxus* (s. Anm. 11); Tertullian verweist auf die vielen Gesetze, die sich ausdrücklich dagegen richten, und kann sich dabei auf gleichgerichtete Ausführungen des Aulus Gellius 2,24 stützen. Zur Polemik des Sallust und des Horaz gegen *luxuria* und *avaritia* vgl. RECH, *Mos maiorum* (s. Anm. 37), 98f.

⁴⁶ Vgl. Marie TURCAN, *Tertullien, La toilette des femmes*, Paris 1971, 33–36. Sie weist darauf hin, daß Tertullians Kritik in einer langen Tradition der Stoa und des Kynismos stehen. Im Detail kann Sie die Quellen Tertullians von Cicero über Plinius bis Seneca aufweisen. Sie stützt sich dabei besonders auf die Vorarbeiten von André OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926. Sehr ähnliche Gedankengänge wie bei Tertullian finden sich auch bei Clemens von Alexandrien; sie sind aufgearbeitet bei Martin PUJULA, *Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paidagogos*, Berlin – New York 2006, 237–263 mit weiterer Literatur. Vgl. auch Andreas KNECHT, *Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen*, Heidelberg 1972, 39–55; Kate WILKINSON, *Women and modesty in late antiquity*, Oxford 2015.

⁴⁷ Vgl. apol. 6,3; dazu Tobias GEORGES, *Tertullian: Apologeticum*, Freiburg 2011, 132; *De cultu feminarum*, 1,4,2; 2,9,4; 2,12,2; PUJULA, *Körper* (s. Anm. 46), 243f. 257.

⁴⁸ Literatur dazu bei GEORGES, *Apologeticum* (s. Anm. 47), 134 n. 109.

⁴⁹ Vgl. Apol. 6,9.

⁵⁰ Vgl. Rhaban von HAEHLING, *Die römische Frühzeit in der Sicht frühchristlicher Autoren*, in: DERS., *Rom und das himmlische Jerusalem*, Darmstadt 2000, 187f.

⁵¹ Vgl. Apol. 44,1–45,2.

⁵² Bernhard KÖTTING, *Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der frühen Kirche*, Opladen 1988; Marjorie LIGHTMAN – William ZEISEL, *Univira. An exemple of continuity and change in Raman society*, in: *Church history* 46 (1977) 19–32.

⁵³ Apol. 34,3f; vgl. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 29,5; J. Rufus FEARS, *Herrscherkult*, in: *RAC* 14 (1988) 1073–1077; Lucien CERFAUX – Jules TONDRIAU, *Le culte des-souverains dans la civilisation Gréco-Romaine*, Paris u. a. 1957, 435–437; RECH, *Mos maiorum* (s. Anm. 37), 104; Glen W. BOWERSOCK, *Greek intellectuals and the imperial cult in the second century A.D.*, in: *Entretiens sur l'antiquité classique*. Fondation Hardt 19 (1973), 179–206.

⁵⁴ Am Schulbesuch, an der städtischen Wirtschaft und dem Leben in religionsverschiedenen Familien nahmen sie ohne wesentliche Einschränkungen teil; vgl. SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 321–335.348–354.

JAN LOFFELD · MÜNSTER

STÄDTISCHE VERFLÜSSIGUNGEN

Die Stadt als Paradigma gegenwärtiger Lebens- und Religiositätsbedingungen

1. Die Stadt: ein soziokulturelles Laboratorium par excellence

Wer je in einer der großen Megacities unserer Welt wie Kairo, Mexiko City oder São Paulo unterwegs war, kann dort wie in einem Schmelztiegel die Heterogenität sowie jene Globalisierungs- und zivilisatorischen Entgrenzungsprozesse erfahren, die unsere Gegenwart zeitgleich bestimmen. Prägend wird insbesondere der Eindruck absolut dominierender Unübersichtlichkeit und Dezentralität, in der einzelne geographische Knotenpunkte nur unter dem Vorbehalt ständiger Transformationen auszumachen sind:¹ Megacities können ihr Wachstum kaum mehr steuern und selbst ihre Einwohner haben den Überblick über ihren eigenen Lebensort weitgehend verloren.²

Zwei Daten können vor diesem Hintergrund die gegenwärtige theologische Herausforderung markieren, städtisches Leben als Seismograph für christliches bzw. kirchliches Leben zu würdigen: Statistiker sagen voraus, dass im Jahr 2030 beinahe 60% der Menschheit in urbanen Kontexten leben werden, was einer Gesamtbevölkerung von 5 Milliarden Einwohnern in Städten entspräche.³ Zudem steht mit Papst Franziskus erstmalig einer an der Spitze der Katholischen Kirche, der den größten Teil seines Lebens innerhalb einer Metropolitanregion verbrachte und daher sicherlich nicht zufällig spezifische Themen urbaner Lebenskontexte auf die kirchliche Agenda setzt: Armut, ökonomische bzw. globale Ungerechtigkeiten und Umweltthemen, heterogene Wertschöpfungen und Lebensentwürfe und damit Fragen nach den künftigen Bedingungen säkularer Humanität.

Damit sind wesentliche Themenfelder benannt, welche derzeitige Diskussionen um Bedingungen des Christlichen in der Stadt prägen. Die folgenden Überlegungen möchten diesen Diskurs historisch verorten, um anschließend in Kontrast dazu die Andersartigkeit heutiger urban-säkularer Gegenwarten zu zeichnen. Dafür soll der Stadtdiskurs um einen zentralen

JAN LOFFELD, geb. 1975, Dr. theol., Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Universität Münster, Habilitationsstudium in Praktischer Theologie an der Universität Erfurt.

Themenzusammenhang ergänzt werden: jenen der Verflüchtigung gegenwärtiger Lebensverhältnisse. Hiermit wird die Stadt zu einem Laboratorium *par excellence*, an dem modellhaft zeitgenössische soziokulturelle Realitäten als theologische Erkenntnisorte ansichtig werden können.⁴

2. Christentum und Stadt: historische Streiflichter

Das Christentum ist eine genuine Stadtreigion. Bis heute werden etwa im katholischen Bereich die Bistümer nach deren bisweilen historischen Bischofsstädten und nicht entsprechend ihrer territorialen Ausdehnung benannt. Der Ausgangspunkt der Jesusbewegung lag jedoch buchstäblich auf dem Dorf:⁵ Jesus Christus selber stammt aus dem beschaulichen Nazareth und bevorzugt für seine Verkündigungstätigkeit kleine Orte, wie etwa Kafarnaum, das sich etymologisch als «Kaff des Nahum» herleiten lässt. Erst mit den Osterereignissen entwickelt sich aus der Jesusbewegung eine Missions- und damit eine Stadtreigion. Der Grund hierfür war ein weitgehend pragmatischer: vor allem in den Städten des römischen Ostreiches, die einst von Alexander dem Großen erobert worden waren, hatte sich das *Koine* als gemeinsame Amtssprache durchgesetzt. Auf dem Land hätten sich die christlichen Missionare aufgrund starker dialektaler Färbungen nur schwer verständlich machen können. Der urbane Götterhimmel aber war gut gefüllt und daher die Konkurrenz groß, bei gleichzeitiger Toleranz für religiöse Neuankömmlinge. Konfliktiv wurde es bekanntlich, wenn Loyalitätsobligationen – etwa in der Verehrung der Stadtgottheiten – nicht eingehalten wurden. Die hier einsetzende und funktionierende Sozialkontrolle zeigt an, wie sehr antike Städte «face-to-face societies» waren, da die Abwesenheit der Christen bei Opferhandlungen, Festen, Prozessionen unangenehm auffallen konnte.⁶ Diese Notiz deutet an, wie wenig gegenwärtige urbane Unübersichtlichkeiten einfachhin mit urkirchlichen Verhältnissen vergleichbar sind.

Nach Ausgang der Antike werden Städte für das Christentum insbesondere mit dem Hochmittelalter und seinen spezifischen Aufbrüchen innerhalb der Armuts-, Laien- und Ordensspiritualität bedeutsam. Gelehrsamkeit und Bildungsmonopol emanzipieren sich aus den Abteien hinein in die öffentlichen Universitäten. Allesamt Phänomene, die sich, wie der Franziskus-Biograph Raoul Manselli notiert, «zurückführen [lassen] auf ein einziges Phänomen, das nach dem Jahr 1000 sich als immer entscheidender erwies: die Entstehung und zunehmende Bedeutung der Städte.»⁷ Hier entwickeln sich innerhalb der Stadt plurale Formen des Kirchlichen: die zentrale Pfarrkirche mit eigenen Vorrechten wie beispielsweise der Osterbeichte, die Kathedralen als Zeichen bischöflicher Vollmacht und – in aller Unterschiedlichkeit – die neuen Orden. Städtische Spiritualität ist seinerzeit

keine integrale, sondern vielgestaltig.⁸ Bis zur Einführung des tridentischen Pfarrzwangs bleibt dieser plurale Zustand weitgehend erhalten.⁹

3. Das Rezept gegen erste Unübersichtlichkeiten: Die Multiplikation des Dörflichen in der Stadt

Mit Aufkommen des industriellen Zeitalters zerbricht die städtische Übersichtlichkeit:¹⁰ Die mit der Hochindustrialisierung ausgelöste Binnenwanderung verändert die Siedlungsbedingungen Mitteleuropas nachhaltig. Theologisch setzt die Reflexion dieser Entwicklungen erst mit Anfang des 20. Jahrhunderts ein. Der Wiener Pastoraltheologe Heinrich Swoboda beschreibt seinerzeit, wie zwischen 1869 und 1910 die Anzahl der Katholiken in der Stadt Wien um stattliche 127% angestiegen ist.¹¹ Dem stand allerdings der Zuwachs der Pfarreien um lediglich 15,2% und der Anzahl der Pfarrgeistlichen um 35,6% gegenüber. Die größte Wiener Pfarrei zählte 70 000 Katholiken, woraufhin eine Diözesankommission die Obergrenze von Gläubigen in einer Pfarrei auf 25 000 festlegt. Es kam so zu einem «Sieg des Pfarreiprinzip», das die «Pfarrei zur beinahe konkurrenzlosen Trägerin der Seelsorge werden ließ», wie Erwin Gatz notiert.¹² Man reagiert auf die Herausforderung städtischer Unübersichtlichkeit mit der Schaffung fester Strukturen, die Überschaubarkeit, Nähe und kirchliche Heimat garantieren. Anders gesagt: Es multipliziert sich die Dorflogik in die Stadt hinein.

Dieser Prozess spitzt sich in der unmittelbaren Nachkonzilszeit zu, indem hier die Ortspfarrei gemeindetheologisch aufgeladen wird¹³ und es infolgedessen zu einer vollumfänglichen Identifikation des konziliaren Volk Gottes-Begriffs sowie des sakramentalen Wesen der Kirche mit der sichtbaren und engagierten Gemeinde kommt.¹⁴ Doch auch diese Nahstrukturen zerbrachen als erste in der Stadt,¹⁵ sichtbar an der kreativen (Re-)Pluralisierung der pastoralen städtischen Angebote, insbesondere durch Initiativen ereignishaft und situativ angelegter Citypastoral.

4. Die ganz andere Gegenwart: durchgesetzte Säkularitäten und dominante Verflüchtigungen

Der frühe Säkularisierungstheoretiker Harvey Cox sieht die Urbanisierung bereits in den 1960er Jahren als Hauptgrund für eine zunehmende gesamt-kulturelle Dominanz einer säkularen Sphäre.¹⁶ Damit würde die Säkularisierung als leitende europäische Kulturbewegung, die früher oder später insgesamt soziokulturell prägend wird, zunächst und zuerst in der Stadt sichtbar. Die Stadt gilt hier als Paradigma für säkularisiertes Zusammenle-

ben schlechthin. Neuere Ansätze, wie etwa derjenige Knut Wenzels, folgen dieser Gleichung weitgehend, allerdings modifiziert Wenzel den klassischen Säkularitätsbegriff mit Charles Taylor und distanziert sich somit von einer harten Säkularisierungsthese.¹⁷ Ergänzend zu dieser diskurshermeneutisch sehr brauchbaren Gleichsetzung von Stadt und säkularer Zivilisation bzw. Kultur soll hier der Ansatz einer *«liquiden Moderne»* treten, wie ihn der polnisch-angelsächsische Sozialphilosoph Zygmunt Baumann seit Beginn des Millenniums etabliert.¹⁸ Geleitet ist dies durch die Beobachtung, dass sich Phänomene der Verflüssigung starker und tragender Lebensstrukturen und entsprechender Orientierungen bzw. Sicherheitsarchitekturen insbesondere in metropolitanen Regionen zeigen (Stichwort: *Megacities*) und zugleich auch innerhalb lokaler Räume – etwa Mitteleuropas – zunehmen. Altbekanntes und bislang Sichergegläubtes verschwimmt, das Andersartige und damit bislang Fremde bzw. absolut Unplanbare tritt auf den Plan: prominent etwa die Flüchtlingsfrage im Jahr 2015. Aber es verbinden sich auch – freilich völlig anders gelagert – soziokulturell bislang paradox scheinende Elemente problemlos miteinander: der Vintage-Trend geht fraglos mit den Bedürfnissen und Vorteilen hypermoderner Digitalisierung und entsprechender Technisierungsstandards zusammen. Junge Menschen fühlen sich offenbar in den Möbeln ihrer Großeltern genauso wohl, wie in einem stylischen *«Form-follows-function»*-Ambiente. Ebenso ökonomisch: die *«24/7 Economy»* fordert und fördert unbegrenzte Arbeitszeiten und hohe Arbeitsmarktflexibilität von Kunden wie Beschäftigten gleichermaßen. Erweiterte Ladenöffnungszeiten ermöglichen die erlebbare Multioptionalität zu beinahe jeder Tageszeit. In den Niederlanden waren beispielsweise zum Weihnachtsfest 2015 am ersten Weihnachtstag 400 Supermärkte geöffnet und damit 200 mehr als im Vorjahr – schwerpunktmäßig freilich in Großstädten und begrüßt von jüngeren Mitarbeitern.¹⁹ Zugleich ist gegenläufig zur Urbanisierungstendenz moderner Gesellschaften das Phänomen der zeitweiligen Stadt- als Stressflucht zu beobachten: Täglich hypermodern digital vernetzte junge Leistungsträger ziehen sich in überschaubare Wohnungen außerhalb Hamburgs zurück, um dort jeder kommunikativen Erreichbarkeit zu entkommen, besuchen Handarbeitskurse oder konsumieren vorzugsweise veganes *slow-food*;²⁰ die Gruppe *«Revolverheld»* greift diesen Trend mit ihrem Titel *«lass uns gehen»* auf, in dem sie die Sehnsucht des Städters (*«genervt und gestresst von der Enge der Stadt»*)²¹ nach Entlastung, Einfachheit und Natur beschreibt – und damit erfolgreich öffentlich rezipiert wird.²² *«Wir wollen Freiheit, aber lieber wollen wir noch Sicherheit»*, fasst der junge Journalist Oliver Jeges das ambivalente Lebensgefühl der *«Generation Y»* zwischen 25 und 35 zusammen.²³

Diese sporadischen Beobachtungen zeigen an, dass sich mit der Verflüssigung gegenwärtiger Lebensbedingungen und den damit verbundenen teils

massiven Heterogenitäts- bzw. Fremdheitserfahrungen ein wesentlicher Indikator für die Beschreibung heutiger Lebens- und Religiositätsbedingungen erfassen lässt. Es geht um ein immer sichtbarer herausziehendes «Ende der Eindeutigkeit»²⁴ und darin um Fragen nach Ambivalenz- und Ambiguitätskompetenz von Individuen wie modernen Gesellschaften gleichermaßen. Wie sich dies mit dem Stadtthema verbindet, lässt sich bei Zygmunt Baumann sehen.

Die «flüchtige Moderne»: konstant ist nur ständig neues Relationieren

Zygmunt Baumann hat mit seiner *liquid modernity*, einen Begriff prägen wollen, der die Leitkategorie einer Post-, Späten bzw. Zweiten Moderne präzisiert: «What was some time ago dubbed (erroneously) «postmodernity», and what I have chosen to call, more to the point, «liquid modernity», is the growing conviction, that change is the only permanance and uncertainty the only certainty.»²⁵ Baumann sieht dabei Flüssigkeit als die «leading metaphor for the present stage of the modern era».²⁶ Liquidität bedeutet für ihn, dass eine Ordnung, so sie überhaupt als solche besteht, lediglich noch in der Relation von Teilen und ihrer wechselseitigen Beweglichkeit aufgefunden werden kann.²⁷ Die *liquid modernity* beschreibt daher einen ständigen Prozess neuen Relationierens von Bedürfnissen, Interessen und Beziehungen, ohne dass längerfristige Stabilität oder ein entsprechendes Ziel erreicht würden. Zugleich kennt sie ein typisches Unbehagen, das Sehnsucht nach Gemeinschaft weckt und aus einem Empfinden zu großer Freiheitsmöglichkeiten bei zu geringen Sicherheiten entspringt.²⁸ Wo die alte Moderne noch auf solide Strukturen zurückgreifen konnte, stehen diese einer liquiden Moderne mittel- und langfristig nicht mehr zur Verfügung. Baumann versucht nun seit dem Jahr 2000 die Flüchtigkeit als soziokulturelle Leitkategorie detailliert bezüglich ihrer empirischen Triftigkeit zu beschreiben, indem er sie innerhalb verschiedener Lebenskontexte ortet: Liebe, Lebensformen, Identitätsfragen und nicht zuletzt immer wieder im Spannungsfeld von Freiheit und Sicherheit.²⁹

Die verflüssigte Stadt: Raum des Fremden

Das Stadtthema greift Baumann bereits in seinem Standardwerk *liquid modernity* auf. Mit Richard Sennett definiert er die Stadt als herausragenden Ort, an dem sich Fremdes ereignislogisch begegnet: «Das Zusammentreffen von Fremden ist ein *Ereignis ohne Vergangenheit*. In den meisten Fällen ist es auch ein *Ereignis ohne Zukunft* [...], eine einmalige Gelegenheit, die man am Schopfe greifen muss, jetzt und sofort.»³⁰ Der städtische Umgang mit dem Fremden kennt dazu für Baumann drei Strategien: diejenige der Exklusion, welche schließlich langfristig als räumliche Segregation, Ghettoisierung bzw. örtliche Nutzungskontrolle greifbar wird. Daneben steht die Möglichkeit, das Andere zu assimilieren, wie es der Konsum in unterschiedlichen Spielarten existentieller Qualitätssteigerung ermöglicht. In

seinen flüchtigen Kontakten ereignet sich ein paradoxes, weil nicht zu nahes Gemeinschafts- und Sicherheitsgefühl, das zudem imstande ist, durch gemeinsame Teilhabe am selben reale Unterschiede zu glätten: «wer immer diese [Konsum-; J. L.]Orte betritt, wird als Individuum zur «Rede gestellt», wird aufgefordert, alle Verbindungen zu suspendieren oder abzubrechen, Loyalitäten aufzugeben oder auf kleine Flamme zu stellen.»³¹

Neben diese beiden – weitgehend geläufigen – Strategien stellt Baumann die «Leerräume» und verdeutlicht dies am Beispiel einer persönlichen Reise in eine belebte südeuropäische Stadt: auf dem Weg vom Flughafen ins Zentrum brauchte eine Kollegin zwei Stunden durch die verstopften Hauptstraßen der Innenstadt, was Baumann – um die Kollegin nicht über Gebühr zu belasten – auf dem Rückweg veranlasste, ein Taxi zu nehmen. Diese Fahrt dauerte lediglich 10 Minuten, wobei der Taxifahrer eine Route durch heruntergekommene Straßen, Slums, verarmte Wohnviertel und an Straßenkindern vorbei wählte. Die unterschiedliche Navigation hatte Baumann zufolge mit der geistigen Landkarte innerhalb der subjektiven Vorstellungswelt seiner Kollegin zu tun: die anderen Straßen und Orte, die der Taxifahrer kannte, kamen darin nicht vor. So lassen Leerräume Unterschiede und Relevanzen umstandslos und unbewusst aus dem Blickfeld verschwinden:

Leer sind diese Räume in erster Linie im Hinblick auf ihre Bedeutung. [...] Sie erscheinen leer (oder genauer gesagt: unwahrnehmbar), weil sie keine Bedeutung in sich tragen, weil man sich nicht vorstellen kann, dass sie jemals bedeutungsvoll sein könnten. An derart bedeutungsresistenten Plätzen stellt sich nie das Problem, Unterschiede auszuhandeln: Es ist keiner da, mit dem man etwas aushandeln könnte. Leerräume gehen in einer Radikalität mit dem Problem der Differenz um, die an anderen Orten, wo es um Zurückweisung oder Milderung von Unterschieden geht, nie zu finden sein werden.³²

Solcher Umgang mit Differenzen zeigt einen wesentlichen anthropologischen Nutzen, um sich innerhalb städtischer Unübersichtlichkeit zu orientieren. Jeder Städter hat seinen eigenen Stadtplan, der je unterschiedliche Leerräume kennt. Einige Stadtviertel müssen, damit dieser Plan Sinn ergibt, zwangsläufig als sinnlos ausgeblendet werden und so verhilft man sich in flüchtigen Zeiten zur je individuellen «Identitätslandkarte». Das Fremde wird darin eine bedeutungsleere *terra incognita*.

5. Städtisch verflüssigt: liquide Transzendenzvorstellungen und säkulare Tendenz

Die Erfahrung des Flüssigen und Fremden kann als theologisch brauchbare Sonde bei der Erkundung des städtischen bzw. säkularen Lebensraums fungieren.³³ Zum einen wird die Frage nach religiöser Liquidität relevant. Die

münsteraner Religionssoziologen Detlef Pollack und Gergeley Rosta haben 2015 eine internationale Vergleichsstudie vorgestellt, die unter anderem für Europa eine «Verflüssigung der Transzendenzvorstellung» konstatiert.³⁴ Falls dieser Befund zutrifft, wie auch weitere empirische Untersuchungen zu einer zunehmenden *fuzzy-religiosity* in Europa bestätigen,³⁵ dann ist auch der religiöse Kernbereich von den oben mit Baumann beschriebenen Prozessen betroffen. Dies bedeutet, dass sich insbesondere dogmatische Aussagen im Glaubensvollzug vieler Zeitgenossen verflüssigen. Fraglich ist damit, inwiefern allein das Errichten bzw. Garantieren fester Strukturen innerhalb liquid-städtischer Bedingungen künftig angezeigt ist. Vielmehr könnten auch die potentielle Ereignishaftigkeit des Glaubens und deren theologische Konsequenzen reflektiert und bedeutsam werden.³⁶

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass liquide Transzendenzvorstellungen die Begleiterscheinung eines schleichenden Bedeutungsverlustes des Glaubens bilden.³⁷ Angesichts dieser Situation könnten theologische Reflexionen darüber naheliegen, was es bedeutet, kirchlich bzw. christlich innerhalb einer städtischen und säkularen Kultur zunehmend als «Leerort» wahrgenommen zu werden. Die kurze *Tour d'Horizon* der christlichen Stadtgeschichte verdeutlichte, wie sich das Christentum während jeder Epoche qualifiziert als städtisch bedeutsam zu erweisen anschickte – und dies weitgehend wirkungsvoll. Als neue Erfahrung könnte innerhalb einer verflüssigten bzw. säkularen Moderne das Phänomen aufsteigen, nicht mehr zur Lebenslandkarte vieler gegenwärtiger Zeitgenossen zu gehören, weil sich für sie die Frage nach der Bedeutsamkeit von Religion nicht stellt, bzw. sie vielfach nicht auf den Gedanken kommen, ihre Lebensthemen mit christlichen Inhalten in Berührung zu bringen. Christsein wird damit gegenwärtig radikal optional³⁸ und der Glaube, wo er relevant ist bzw. künftig wird, zu einer frei verfügbaren *open source*, die der Hoheit bisheriger Deutungsinstanzen zunehmend entzogen ist. Diese Daten stellen vor die radikale Frage nach existentiellen Relevanzen christlicher Inhalte und verweisen in städtisch-säkulare Lebenswelten als zukunftsträchtige theologische Erkenntnisorte.³⁹ Unter anderem ließe sich von hier her die Frage stellen, ob ein optional verfügbares Christentum nicht die ehrlichste und der geschöpflichen Autonomie am tiefsten entsprechende Konsequenz eines Glaubens ist, der um menschliche Freiheitsentscheidungen werben möchte.

6. Die christliche Berufungswirklichkeit in urban werdenden Kulturen

Zunächst allerdings ernüchtern oder irritieren Phänomene religiöser Liquidität bzw. Indifferenz innerhalb urbaner Lebensvollzüge. Hans-Joachim Höhn macht vor diesem Hintergrund aktuell zwei Strategien des Umgangs

mit gegenwartskulturellen Transformationsphänomenen des Christlichen aus: einmal einen Illusionismus, der die Wahrheit über den eigenen Zustand nicht zulassen kann und auf eine Lösung aus dem Vatikan, «von unten» oder durch den Heiligen Geist hofft, sowie einen Defätismus, der jegliche Zukunftsfähigkeit des Christlichen hierzulande negiert und schließlich in (pastoraler) Depression oder Resignation mündet. Angesichts dessen stellt Höhn die Frage, ob denn wirklich mit den beschriebenen Phänomenen «jegliche soziale Antreffbarkeit, kulturelle Bedeutung und Zukunftsfähigkeit des Christentums zu bestreiten ist.»⁴⁰ Er prognostiziert vielmehr eine «sarkophile Säkularisierung», welche dem Religiösen gegenüber nicht gänzlich unberührbar bleiben wird: «Offenkundig sind zumindest einige Intellektuelle der Moderne eines kruden Säkularismus überdrüssig, der mit der Verwerfung des Religiösen auch alles abwirft, dessen sich eine religiöse Daseinshermeneutik angenommen hat. Umgekehrt ist inzwischen bei etlichen Modernisierern der Religion ebenso große Verdrossenheit eines permanenten «Aggiornamento» religiöser Tradition beobachtbar. Vielleicht kann auf beiden Seiten die säkulare Wiederentdeckung der in religiösen Traditionen eingelassenen säkularen Weisheiten paradoxerweise der Schlüssel zur Wiederentdeckung der genuin religiösen Wahrheit werden.»⁴¹

Für eine theologische wie praktische Ermöglichung solcher Prozesse – nicht allein im Rahmen akademischer Diskurse – möchten folgende Gedanken einige Schneisen schlagen: Einmal wäre, etwa im Gefolge von Johann Baptist Metz oder Karl Rahner⁴², die Säkularisierung nicht als ausschließliche Verfallsgeschichte des Christentums zu deuten. Im Gegenteil: Sie ist bereits in der Inkarnation angelegt und daher Teil der Heilsgeschichte Gottes mit der Welt. Mithilfe einer solchen theologisch-spirituellen Haltung wäre gerade in unmittelbaren seelsorglichen Kontexten viel gewonnen. Zudem könnten sich praktisch gerade innerhalb dessen, was sich als «implizite Religion» beschreiben lässt, Räume und Prozesse eröffnen, die im Sinne Franz-Xaver Kaufmanns «Wechselwirkungen» zeitigen: «Nur wenn es gelingt, die mit der Bewahrung und Fortentwicklung des explizit Christlichen betrauten Kirchen in Wechselwirkung mit den in Zwischenräumen angesiedelten Formen implizit christlicher Praxis und Kommunikation zu bringen, kann auf eine Tradierbarkeit des Christentums unter gesellschaftlichen Bedingungen gehofft werden.»⁴³

ANMERKUNGEN

¹ Für die Megacity São Paulo notiert dazu der Dumont-Reiseführer Brasilien unter dem Stichwort «Interessante Viertel»: «São Paulo besteht aus 96 Distrikten, ständig wandeln sie ihr Gesicht,

ständig wechseln die Moden und Bewohner. Es fällt nicht leicht, die besuchenswertesten Viertel herauszustellen.» *Dumont Reise-Handbuch Brasilien*, 2014, 167.

² Vgl. dazu aktuell: Frauke KRAAS et al, *Megacities: Our global future*, Dordrecht 2014.

³ Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) auf: www.bpb.de (Zugriff 5.01.2016)

⁴ Vgl. zu diesem Ansatz auch die luzide Studie: Dominik SKALA, *Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken* Richard Sennetts, Paderborn 2015. Zur Aktualität und Brisanz des Stadtthemas und insbesondere der Megacities für die theologische Reflexion vgl. den Beitrag von Hans-Joachim SANDER, *Sieben Fehlanzeigen – Oder: Wie man der gefährlichen Profession und kritischen Berufung ausweichen kann*, in: Rainer BUCHER – Renate OXENKNECHT-WIETZSCH (Hg.), *Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten*, Würzburg 2015, 89–96, bes. 93f.

⁵ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Martin EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Göttingen 2012, 15–43. Vgl. auch Hans-Joachim KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. 1 Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube; Bd. 2, Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart 1995/96.

⁶ Vgl. EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen* (s. Anm. 5), 25.

⁷ Vgl. Raoul MASELLI, *Franziskus. Der solidarische Bruder*, Freiburg i. Breisgau, 1989, 23.

⁸ Vgl. Knut WENZEL, *Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität*, in: DERS. – MICHAEL SIEVERNICH, *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i. Breisgau, 2013, 330–389, 333.

⁹ Vgl. Franz-Xaver ARNOLD, *Pastoraltheologische Ansätze in der Pastoral bis zum 18. Jahrhundert*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. 1, Freiburg i. Breisgau 1962, 31. Hier auch zu den damaligen Konflikten bzw. der *invidia clericalis* zwischen Welt- und Ordensgeistlichen.

¹⁰ Vgl. dazu Erwin GATZ, *Katholische Großstadtseelsorge im 19./20. Jahrhundert, Grundzüge ihrer Entwicklung*, in: Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt, Berlin 1990, 29–31.

¹¹ Vgl. dazu: Heinrich SWOBODA, *Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie*, Regensburg 1909.

¹² Vgl. Gatz, *Katholische Großstadtseelsorge* (s. Anm. 10), 30.

¹³ Vgl. zu diesen Prozessen die erhellenden Beiträge von Rainer Bucher *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche* zuletzt in: Matthias SELLMANN, *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg i. Breisgau 2013, 19–54. Zur Frage nach Gemeindeftheologie und Urbanität vgl. auch Rainer BUCHER, *Aufgebrochen durch Urbanität, Transformationen der Pastoralmacht*, in: SIEVERNICH – WENZEL, *Aufbruch* (s. Anm. 8), 215–250, bes. 237f.

¹⁴ Vgl. dazu: Jan LOFFELD, *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitäts herausforderung für die Pastoral*, Würzburg 2011. Zur Identifikation des Volk Gottes-Begriffs sowie des sakramentalen Wesens der Kirche mit der sichtbaren Gemeinde durch die Gemeindeftheologie vgl. ebd. bes. 100–119.

¹⁵ Vgl. Renat KÖCHER, *Religiös in einer säkularisierten Welt*, in: DIES. – Elisabeth NOELLE-NEUMANN (Hg.), *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987, 164–281, 175.

¹⁶ Vgl. Harvey COX, *Stadt ohne Gott*, Stuttgart – Berlin 1965, 10.

¹⁷ Vgl. WENZEL, *Gott in der Stadt* (s. Anm. 8), 341, bes. dort Anm. 18. Sowie: 338: «Der Prozess der Säkularisierung hat sich nicht in der Etablierung des Atheismus (Agnostizismus, Laizismus) als herrschende Ideologie erfüllt, sondern hat die Möglichkeit, das heißt den Freiraum der selbstverantworteten Entscheidung in Glaubensdingen hervorgebracht.» Vgl. auch Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009, 45f, passim. Sicherlich ist darüber hinaus die Säkularisierung kein einfach auf den Begriff zu bringendes Phänomen, daher ist es gewiss angemessen von «Vielfältigen Säkularitäten» zu sprechen. Vgl. dazu Monika WOHLRAB-SAHR – Marian BURCHARDT, *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen*, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Heft 7 (2011), 53–71.

¹⁸ Die Rezeption der *liquid modernity* innerhalb der Stadtsoziologie steht, soweit wahrnehmbar, noch aus. Allenfalls der anlässlich des Kulturhauptstadtjahres Ruhr.2010 publizierte Band: Ralf

BOHN – Heiner WILHARN (Hg.), *Inszenierung der Stadt. Urbanität als Ereignis*, Bielefeld 2012 weist in diese Richtung.

¹⁹ Vgl. www.nu.nl «Aantal geopende supermarkten op Eerste Kerstdag verdubbeld» (Zugriff 28.12.2015)

²⁰ Vgl. Julia FRÉDRICHS, *Die Welt ist mir zu viel. Und ich bin mir selbst genug. Warum viele Menschen sich heute vor allem für Stressabbau und Handarbeit interessieren – statt für die drängenden Fragen der Gegenwart*, in: Zeit Magazin 1–2014, 18–26. Vgl. zu diesen Fragen auch das lesenswerte Bändchen: Christiane FLORIN, *Warum unsere Studenten so angepasst sind*, Hamburg 2014.

²¹ Vgl. www.songtexte.com (28.12.2015)

²² Interessant ist – am Rande bemerkt – dass dieser Trend des Zurück sich angesichts des dominanten theologischen Stadtdiskurses ebenfalls innerhalb der Praktischen Theologie widergespiegelt findet: vgl. Birgit HOYER, *Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2011.

²³ Vgl. Oliver JEGES, *Generation Maybe. Die Signatur einer Epoche*, Berlin 2014, 124.

²⁴ Vgl. Zygmunt BAUMANN, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.

²⁵ Zygmunt BAUMANN, *Liquid modernity revisited* (Forward to the 2012 Edition), Cambridge 2012, viii.

²⁶ Vgl. DERS., *Liquid modernity*, Cambridge 2000, 2.

²⁷ Vgl. Matthias JUNGE, *Zygmunt Baumann: Soziologie zwischen Moderne und Flüchtiger Moderne*, Wiesbaden 2006, 109.

²⁸ Vgl. ebd., 110.

²⁹ Vgl. vom selben Autor: *Liquid Love. On the Frailty of Human bonds*, Cambridge 2003; *Identity*, Cambridge 2004; *Liquid life*, Cambridge 2005; *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma 2007; *The Art of life*, Cambridge 2008; *Liquid Surveillance. A Conversation*, Cambridge 2013.

³⁰ Vgl. Zygmunt BAUMANN, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt 2003, 114.

³¹ Vgl. ebd., 117.

³² Ebd., 123.

³³ Vgl. zu ähnlichen Herausforderungen zudem die Neujahrspredigt des Bischofs von Essen 2016: <http://www.bistum-essen.de/bistum/bischof/texte-des-bischofs-zum-download.html> (2.1.2016).

³⁴ Vgl. Detlef POLLACK – Gergely ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, 475. Vgl. auch schon früher: Detlef POLLACK, *Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, in: DERS. – Ulrich WILLEMS et al., *Moderne und Religion, Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 293–329, 324.

³⁵ Vgl. Ingrid STORM, *Halfway to heaven: Four types of fuzzy fidelity in Europe*, in: *Journal for the scientific study of religion*, 48 (2009), 702–718.

³⁶ Praktisch–Theologisch ist dieses Themenfeld bereits bearbeitet durch: Michael SCHÜSSLER, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013. Im Zusammenhang mit der Urbanitätsfrage: vgl. Matthias SELLMANN, *Touch and go. Das Bewährungsfeld der City-Pastoral*, in: *Pastoralblatt* 59 (2007), 247–255.

³⁷ Vgl. David VOAS, *The Continuning Secular Transition*, in: Detlef POLLACK u. a. (Hg.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York 2008, 25–48.

³⁸ Vgl. dazu: Hans JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012, bes. 185–225, sowie Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 17), u. a. 14f.

³⁹ Vgl. zur Thematik der Lebensweltrelevanz innerhalb theologischer Diskurse: Eva-Maria FABER (Hg.), *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, Fribourg 2012. Als Ansatz aus dem evangelischen Bereich zu diesen Fragen: vgl. Hans-Martin BARTH, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christentum*, Gütersloh 2013.

⁴⁰ Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015, 143.

⁴¹ Ebd., 144.

⁴² Vgl. Johannes B. METZ, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*, in: *GuL* 35 (1962), 165–184. Sowie: K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, Einsiedeln et al 1967, Bd. VIII, 637–666.

⁴³ Franz-Xaver KAUFMANN, *Zwischenräume und Wechselwirkungen. Der Verlust der Zentralperspektive und das Christentum*, in: *Theologie und Glaube* 96 (2006), 309–323, 321.

VERONIKA EUFINGER – MATTHIAS SELLMANN · BOCHUM

DER VERLORENE RAUM?

Citypastoral als urbane Strategie der Kirche

Aus historischer Perspektive bilden Religion und Stadt eine untrennbare Einheit. Global betrachtet trifft diese Diagnose weit über den christlichen Kulturraum hinaus zu. Vom Jerusalemer Tempel über Angkor Wat bis hin zu den religiösen Bezirken aztekischer Metropolen ist die Reservierung sakraler Bereiche im urbanen Raum städtische Normalität. In vielen Fällen stellte die Errichtung eines religiösen Bauwerks überhaupt erst den Anlass zur Gründung einer Stadt dar. Legenden berichten etwa, dass zu dem Zeitpunkt der Stadtgründung Mekkas am gleichen Ort bereits ein vorislamisches Heiligtum stand, das Ziel von Pilgerreisen war.

Wurden also Städte einst gemäß der Maxime gegründet, dass Priester, Tempeldiener und Pilger geschützt, ernährt und mit Opfergaben versorgt werden müssen, entwickeln sich die Diskurse kirchlicher Akteure heute in die entgegengesetzte Richtung. Die Rolle der Kirche in der Stadt ist diffus. Ihre zentrale gesellschaftliche Bedeutung hat Religion ebenso verloren wie die Kirche ihren Platz im Zentrum der Stadt, architektonisch ebenso wie semantisch. Als Reaktion auf diesen Trend wird das Verhältnis von Kirche und City neu diskutiert. Das Ergebnis ist häufig die Diagnose der Notwendigkeit spezialisierter kirchlicher Institutionen für den urbanen Raum. Im Rahmen dieses Artikels werden die religionswissenschaftliche Außen- und die theologische Innenperspektive auf Kirche und Stadt in einen Dialog gebracht, um Anregungen für die Gestaltung der Citypastoral als urbane Strategie der Kirche zu entwickeln.

VERONIKA EUFINGER, geb. 1984, Religionswissenschaftlerin, Wiss. Mitarbeiterin am Zentrum für angewandte Pastoralforschung an der Ruhr-Universität Bochum.

MATTHIAS SELLMANN, geb. 1966, Prof. für Pastoraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum. Gründer und Direktor des Zentrums für angewandte Pastoralforschung.

1. Religion und Stadt in internationaler Perspektive

Vorneweg sei gesagt, dass die Stichworte «Citypastoral», «Citykirche» u. ä. nicht an oberster Stelle stehen, wenn Religion und Stadt in der Forschung thematisiert werden. Grundsätzlich variieren die thematischen Schwerpunkte mit der regionalen Verortung des Forschungsgegenstands: An erster Stelle stehen die Vereinigten Staaten, in denen urbane Religion seit Beginn der 90er Jahre ein regelmäßiges Forschungsthema darstellt. Besonders häufig ist Chicago Gegenstand der Reflektion: Die Stadt verfügte bereits in den 60er Jahren über das Interreligious Council on Urban Affairs (IRCUA), das als Reaktion auf die soziale, ethnische und religiöse Krise der Stadt von unterschiedlichen christlichen und einer jüdischen Fraktion gegründet wurde. Das IRCUA war häufig Anlass geschichtswissenschaftlicher wie theologischer Abhandlungen.¹

In den USA liegt der Fokus religiöser Aktivität im urbanen Raum auf Community Development bzw. Community Organizing, der (kommunal-) politischen Dimension des Handelns religiöser Akteure und der sozialpolitischen Handlungsfähigkeit der Gemeinden als zivilgesellschaftlichen Akteuren. Die sozialen Notlagen, mit denen Kirche konfrontiert wird, sind in ihren Ausmaßen und durch die geringere Zahl sozialstaatlicher Einrichtungen kaum mit der deutschen Situation vergleichbar. Die Stadt wird vor allem als karitative Herausforderung gesehen und die Furcht, nur noch als «social service agency»² betrachtet zu werden, wenn die kirchliche Kernfunktion nicht mehr im Mittelpunkt steht, wird geäußert. Das folgende Statement bringt die Lage treffend auf den Punkt: «Famously, in many struggling urban neighborhoods the only functioning institutions are churches and liquor stores.»³

In den Vereinigten Staaten besteht ein großes Interesse an den Aushandlungsprozessen zwischen Religion und Staat: Wiederkehrende Fälle des Kontakts religiöser Gemeinschaften und städtischer Institutionen sind beispielsweise kirchliche Interventionen zugunsten sozialer Stadtplanung und die Zuständigkeiten für Wohltätigkeitsprojekte. Kirchenvertreter äußern etwa Bedenken, dass die Verwendung staatlicher Gelder zur Finanzierung karitativer, von kirchlicher Seite organisierter Aktivitäten dazu führt, dass die Autonomie der Kirchen durch staatliche Kontrolle eingeschränkt wird.

Das (besondere) Verhältnis der amerikanischen Gesellschaft zur Stadt wird in den Überlegungen zur Rolle der Kirche häufig mitberücksichtigt: «What is it about Americans, then, that makes us suspicious of, fearful of, and hostile toward the city: <O give me a home, where the buffalo roam, and the skies are not cloudy all day>?»⁴ Die Flucht in die Vorstädte wird in Relation zu den dortigen religiösen Sozialformen gesetzt. Der Diskurs

spielt sich zwischen kleinen Gemeinschaften ab, die im Chaos der Stadt familiäre Intimität bieten, und großen Organisationen, die im Zuge ihrer Institutionalisierung die soziale und emotionale Kohärenz verlieren. Die Megachurch wird als typisch amerikanische Option der religiösen Organisation ins Verhältnis zu Gemeinden im urbanen und suburbanen Raum gestellt.

Die städtische Sakralarchitektur stellt das Ergebnis unterschiedlicher Konzepte und Inhalte urbaner Mission dar, spiegelt deren Erfolg und fungiert als Marker konfessioneller und ethnischer Unterschiede. Die Gestaltung der Kirchen sowie ihre Bedeutung als soziales Netzwerk und Integrationsfaktor lassen sich als Geschichte der Immigration lesen. Ihre positiven sozialen Auswirkungen machen Kirche zum Standortvorteil im Wettbewerb der Städte: «Cities may indeed cultivate their image as home to solid, god-fearing people to attract capital and migrants and wield public religious ritual quite consciously to this end.»⁵ Die Dichte der Interaktionsmuster, sowie die begrenzten räumlichen Ressourcen der Stadt führen zu einer Konkurrenz der religiösen Gemeinschaften, die eine dynamische und vitale religiöse Szene im urbanen Raum und somit einen Gegentrend zur Säkularisierung hervorbringen.

Innerhalb Europas bestehen vor allem Reflektionen zur Rolle der anglikanischen Staatskirche und den Auswirkungen des Church Urban Funds, der angesichts der großen Armut in vielen urbanen Räumen Englands initiiert wurde. Mit der Veröffentlichung des Berichts «Faith in the City» im Jahr 1985 begann die Kirche Englands mit der praktischen Reflektion der Stärken und Schwächen kirchlicher Arbeit im urbanen Raum. Gemäß theologischer Reflektion gibt es unterschiedliche Aufgaben, die Kirche in der Stadt erfüllen muss: Dazu gehören die Sicherstellung der religiösen «Grundversorgung» für die Gesamtbevölkerung, also die Ermöglichung von *rites de passage* und Unterstützung bei der Kontingenzbewältigung in Lebenskrisen; das aktive Involviertsein in das urbane Leben; der Respekt gegenüber den Akteuren anderer religiöser Traditionen sowie die kompetente und erfahrene Wahrnehmung karitativer Aufgaben.⁶

Eher selten finden sich Forschungsberichte über Südamerika und Afrika. Die Kombination aus Religion und Stadt wird dort meist als Quelle von Konflikten analysiert, wenn Akteure unterschiedlicher Traditionen den öffentlichen Raum mit religiösen Praktiken wie Prozessionen oder Aufrufen zum Gebet für sich beanspruchen und um staatliche Fördergelder für karitative Programme konkurrieren.⁷ Im Gegensatz dazu wird die Entwicklung urbaner Religion in (Süd-) Ostasien oft als Erfolgsgeschichte der Anpassung alltäglicher und außeralltäglicher religiöser Praktiken an die Entstehung moderner, funktional und kommerziell orientierter Metropolen dargestellt.⁸

2. Charakterisierung der Citypastoral in Deutschland

Vor diesem internationalen Hintergrund tritt Citypastoral als eine besondere Form des Verhältnisses von Kirche und Stadt hervor. Die Vielfalt der Projekte erschwert jedoch eine präzise Definition des Phänomens: Es handelt sich um kirchliche Einrichtungen, die im Stadtkern angesiedelt sind, wobei die genaue Auseinandersetzung mit der Lage und deren Implikation, etwa in Fußgängerzonen, Einkaufsstraßen usw., sowie die Definition dieses Stadtkerns meist ausbleiben. Ebenso offen bleibt die Frage, inwiefern die Gestaltung der Citypastoral von der Größe der Stadt und deren Lage innerhalb Deutschlands abhängig ist.

Programmatisch besteht eine große Bandbreite kirchlicher Möglichkeiten: Teilweise wird der Schwerpunkt auf die Wiedereintrittsstelle in der Stadt gelegt, teils auf karitative und kommunalpolitische Aufgaben oder die Rolle im interreligiösen Dialog. Diskutiert wird die Konzentration auf eine Dienstleistungs- oder Gemeinschaftsorientierung als zwei sich ausschließende Alternativen.⁹ Einigkeit herrscht darüber, dass zumindest ein Teil des Angebots passagerer, niedrigschwelliger und kommunikativer Art sein sollte.

Überlegungen zur Methode der Vermittlung nehmen einen großen Raum ein: Als Optionen werden beispielsweise ein deutliches »pastorales Profil« genannt, das eine weniger leichte Zugänglichkeit impliziert, oder als Gegenpol dazu die »diskrete missionarische Präsenz«, etwa im Rahmen kultureller Angebote. Die architektonische Umsetzung der Citypastoral variiert zwischen offenen Stadtkirchen, mobilen Installationen, Cafés, eigens errichteten Kirchenzentren und vielen Mischformen. Eine systematische Erfassung dieser räumlichen Konstellationen oder eine Analyse ihrer Wechselwirkung mit der zu transportierenden Botschaft erfolgt stets nur für den Einzelfall.

Abgegrenzt wird Citypastoral von der »normalen« Flächengemeinde der Großstadt, die sich vor allem durch den geringeren Einzugsbereich unterscheidet.¹⁰ Die Positionen variieren in der Frage, ob beide Arten kirchlicher Sozialformen nebeneinander bestehen,¹¹ oder die klassischen Gemeinden selbst Citykirchenarbeit leisten sollen.¹² Die Innenstadt spielt in den meisten Erörterungen von theologischer Seite nur in zwei Hinsichten eine Rolle: nämlich als primär geographisch bestimmter Ort, den täglich viele Menschen besuchen, und als Anlaufstelle eines komplexen Kundensegments, das hinsichtlich seiner Milieukombination in den Blick genommen wird.

Der innenperspektivische citypastorale Diskurs ist noch weit von einer allgemeinen Definition entfernt. Es liegt auf der Hand, dass nicht alles, was Kirche in der Stadt tut, automatisch Citypastoral ist. Eine inhaltliche Abgrenzung ist also nötig. Zugleich muss der Masse von Ausdrucksformen Rechnung getragen werden, sodass keine innovativen Ideen ausgeschlos-

sen sind. Auf dieser Grundlage steht die folgende minimale Arbeitsdefinition: *Citypastoral ist eine kirchliche Ausdrucksform, die der Urbanität in Form spezifischer Strategien Rechnung trägt. Diese Strategien manifestieren sich als Pluralität typischer Charakteristika in verschiedenen Dimensionen des Religiösen.* Diese These nimmt zum einen Bezug auf die Theorie des religiösen Feldes von Pierre Bourdieu, nach der es die Aufgabe religiöser Akteure ist, eine Passung zwischen Angebot und Nachfrage der sogenannten Heilsgüter herzustellen.¹³ Während Bourdieu vor allem Kapitalausstattung und Habitus der Bevölkerungsgruppen im Blick hatte, zeichnen sich die Strategien dadurch aus, dass sie neben den Eigenschaften der Personen auch die Eigenschaften des Raumes mitbedenken. Zum anderen bezieht sich der Begriff der Dimensionen auf das Religionsmodell von Charles Y. Glock, das die Rolle von Religion in der menschlichen Lebensrealität grob in fünf Aspekte unterteilt.¹⁴

3. Das Anforderungsprofil des urbanen Raumes...

Um die Strategien für den urbanen Raum zu definieren und ihre passenden Umsetzungen im religiösen Leben zu finden, müssen von theologischer Seite Antworten auf eine Reihe von Fragen gefunden werden. Die folgenden drei kurz angerissenen Möglichkeitsräume ergeben sich aus den Herausforderungen des urbanen Raumes als Umwelt der Kirche.

Programm und Selbstverständnis lassen sich kaum voneinander trennen, beispielsweise die bereits angesprochene Frage der Schwerpunktsetzung auf Dienstleistungs- oder Gemeinschaftsorientierung ist hier einzuordnen. Auf abstrakter Ebene kann sich Kirche zwischen zwei Polen bewegen: Auf der einen Seite steht die Beschränkung auf das Kerngeschäft, also die Bereitstellung von Übergangsriten und die Hilfestellung bei der individuellen Kontingenzbewältigung. Auf der anderen Seite befindet sich die Ausgestaltung der unterschiedlichen kirchlichen Brückenfunktionen, etwa zur Kultur, Sozialarbeit usw. Je nach Entscheidung tritt Kirche in einen Vergleich mit anderen Anbietern dieser Felder, beispielsweise im Feld der Kultur sind Museen, Konzerthäuser usw. als Referenzpunkte relevant. In der inhaltlichen Aufbereitung kann zwischen einer Kommodifizierung und Konventionalisierung, also der Herstellung handlicher, «mundgerechter» Produkte nach Vorbild der kommerziellen Mitspieler in der Stadt und der Vermarktung des Gesamtpakets «Kirche» unterschieden werden. Diese Schwerpunktsetzungen bilden die Basis für die Konzeption der Ansprache der Kunden, Besucher, Gäste usw., die architektonische und kommunikative Verpackung.

Zur Außendarstellung und Sozialform kirchlicher Institutionalisierung ist zunächst festzuhalten, dass diese Punkte Gegenstand einer bewussten

Wahl sind. Das Vorbild der suburbanen Megachurches zeigt, dass religiöse Ausgestaltungen sensibel und flexibel an den praktischen Bedürfnissen einer Zielgruppe ausgerichtet werden können. Die Frage, ob und zu welchem Grad das Medium Teil der Message sein soll, benötigt eine bewusste Antwort. Im Sinne der Entwicklung der Marke «Kirche» wäre etwa zu bedenken, ob ein bestimmter kultureller Code als Alleinstellungsmerkmal genutzt werden soll oder nicht. Die architektonische Gestalt religiöser Bauwerke ist nicht naturgegeben und transportiert Semantiken, deren Gehalt sinnvoll eingesetzt werden kann.

Kirche in der Stadt ist ein Akteur unter vielen in einem Raum dichter, konkurrenzorientierter Interaktionen. Die Ausgestaltung der Rolle der Citypastoral zwischen säkularen politischen wie ökonomischen aber auch religiösen Mitspielern transportiert eine bestimmte Perspektive auf Stadt und Gesellschaft. Dies beginnt damit, dass Citypastoral in den meisten Fällen eine öffentliche, sichtbare und hörbare Form von Religion ist und damit öffentlichen, also von einer pluralen Gesellschaft geteilten, Raum beansprucht. Der Auftritt auf dieser Bühne als «Platzhirsch» oder in Bescheidenheit sollte also gut überlegt sein. Sieht Kirche ihr Verhältnis zur Stadt in Form von Gegensatzpaaren wie authentisch vs. kommerziell oder tiefgründig vs. oberflächlich und nutzt die Umwelt als Negativfolie zur eigenen Profilierung? Erfolgt eine Anpassung an oder ein Widerstand gegen die «Umgangsformen» und Sehgewohnheiten der urbanen Umwelt? Zum religiösen Pluralismus der Stadt, zu dem neben immigrierten religiösen Traditionen auch andere Spielarten des Christentums, Neue Religiöse Bewegungen sowie die Konfessionslosen zu zählen sind, muss sich Kirche positionieren. Die zur Verfügung stehenden Optionen fasst Eberhard Tiefensee treffend als a) Alteritätsmodell, das die Andersartigkeit akzeptiert, ohne sie ändern zu wollen, und als b) Defizienzmodell, das die Andersartigkeit als Problem und zu behebenden Mangel betrachtet.¹⁵ Grundsätzlich muss Konkurrenz nicht als Problem betrachtet werden, sondern kann ebenso eine religiöse Revitalisierung gegen den säkularen Trend ankündigen.

4. ... und die kirchlichen Strategien

Auf Basis der vorangegangenen Fragen lassen sich Erfolgskriterien für Citypastoral ableiten, die das Gelingen der urbanen Strategien der Kirche in Form von Projekten evaluierbar machen. Die Umsetzung der getroffenen Entscheidungen kann Auswirkungen in allen Bereichen des religiösen Lebens in der Stadt mit sich bringen. Diese Bereiche und die möglichen Ergebnisse urbaner Strategien lassen sich anhand der fünf Dimensionen des Religiösen bei Glock folgendermaßen strukturieren:

Zur (1) kognitiven Dimension zählt an erster Stelle der Glaube. Die Strategie kann hier etwa die Überprüfung der Passung christlicher Dogmen mit den Lebensrealitäten der Stadt bedeuten. Die (2) zweite kognitive Dimension ist das Wissen: Im Alltag der Citypastoral könnte sie sich in Form von zielgruppenorientierten Bildungsangeboten oder als multilinguale und interkulturell sensible Pastoral äußern. Die (3) emotionale Dimension des Religiösen ist die Erfahrung. Eine Gestaltung der Sakralräume, um milieusensibel bestimmte Gefühle zu erzeugen, sowie die multisensuelle Charakterisierung der Kirche wären Konsequenzen in diesem Aspekt. Eine (4) religiöse Praxis des urbanen Raumes kann individuell oder kollektiv sowie öffentlich oder privat organisiert sein. Hierzu zählen etwa besondere Veranstaltungsformate für städtische Zielgruppen, alternative Arten des Gottesdienstes sowie die Reflektion des Stellenwertes traditioneller Rituale. Die (5) letzte Dimension ist die Konsequenz religiöser Normen und Moralvorstellungen für die Lebensführung. Strategien in diesem Feld könnten die Fragen umfassen, ob und welchen Einfluss Kirche auf die Ethik des Alltagslebens in der Stadt, kommunalpolitische Entscheidungen und soziale Aushandlungskämpfe nehmen will.

Kontingenzbewältigung hat für Kirche also auf zweierlei Art Bedeutung: Auf der einen Seite bietet sie Menschen Sinnkonstruktionen, um die Wendungen ihres Lebens als sinnvoll und nachvollziehbar verstehen zu können. Auf der anderen Seite ist für Kirche als Organisation die Eröffnung von Kontingenzen, also Möglichkeiten, wie alles auch anders sein könnte, lebenswichtig, um bewusste, sinngeladene Entscheidungen treffen zu können.

5. Der verlorene Raum? Pastoraltheologische Reflexion

Soweit die spezifisch religionswissenschaftliche Außensicht. Nicht jedem Leser wird behagen, wenn da von einer «Ökonomie der Heilsgüter» die Rede ist, die die Kirche in der City zu betreiben hätte; wenn Pluralität als die Herausforderung eines religiösen Marktes modelliert oder wenn Pastoral relativ unbekümmert mit den Kriterien von «Erfolg» und «Strategie» verbunden wird. Um Behaglichkeit aber geht es hier wohl auch nicht. Vielmehr ist unverkennbar, dass auch der pastoraltheologischen Reflexion neue Artikulationsmöglichkeiten zuwachsen, wenn man zum Beispiel die fünf Dimensionen von Glock auf sich bezieht oder darauf hingewiesen wird, dass es ehemals vitalste Bündnisse zwischen Stadt und Tempel gegeben hat.

In gewisser Weise spiegelt dieser Artikel durch die eingenommene Doppelperspektive genau das, was der Kirche in der City geschieht: Sie kommt unter Außenbeobachtung; und die Kriterien dieser Außenbeobachtung sind

andere als die eigenen, gewohnten. Das hat Vorteile, die ein systemtheoretisches Sprachspiel so einfängt: Die Beobachtung der anderen lässt uns sehen, dass wir nicht sehen, was wir nicht sehen. Hieraus können Einsichten in Relevanzen erwachsen, auf die man selber gar nicht käme. Der Nachteil, und der ist pastoral heftig erlitten: Der Kern, für den man steht, scheint genau nicht das zu sein, was die anderen als relevant beobachten. Der Kern ist das, was die anderen nicht sehen. Ich erinnere mich an eine lebhafte Debatte zwischen Pastoralplanern und Stadtentwicklern, die seitens der Kommunalbeamten zu dem Ergebnis kam, dass man es über die Maßen schätzt, wenn große Kirchengebäude an prominenter Stelle in den Cities stehen. Auf die Frage, worin man den Nutzen sieht, kamen dann ausschließlich Argumente, die die Kirche als *Gebäude von außen* würdigen: als Landmarke, als Siedlungskern, als Verkehrsknoten, als Kulturplatz, als Kulisse des Marktes, als Generator von Passanten-Traffic, als Haus mit befriedender Botschaft für die innere Sicherheit in den Abendstunden usw. Als pastoraler «Aktivist» ist man da beides: überrascht, weil man diese Relevanz selber so nie vermutet hätte; und verstört, weil man natürlich auch gerne etwas gehört hätte, was mit dem *Inneren* der Kirche zu tun hat.

Genau aus diesem Doppel von Außen- und Innensicht, von System und Umwelt, von Überraschung und Verstörung, erwächst anspruchsvolle Pastoral und eine ihr gemäße pastorale Theologie mit Niveau. Ihre Qualität bezieht sie aus der unaufgelösten Spannung von Außen- und Innensicht, von Empirie und Tradition, von dem «Licht der menschlichen Erfahrung und des Evangeliums», wie GS 11 das auf den Punkt bringt. Es bedarf einer chalcedonensisch formatierten Theologie, die «Welt» und «Gott» genauso ungetrennt denken kann wie unvermischt.

Diese Bereitschaft zu jener Spannung einer ausgehaltenen und nicht vorschnell einplanierten Differenz ist besonders geboten, wenn Kirche über Stadt nachdenkt. Wie an wenig anderen Diskursstellen wimmelt es hier von intellektuellen Automatismen und schematischen Assoziationsketten. Der einschlägige Diskurs, sei er soziologisch, religionswissenschaftlich oder theologisch inspiriert, ist sehr schnell dabei, die Stadt – mehr noch: die City – als Marker für Modernität zu identifizieren. So kurzgeschaltet ist dann das kirchliche Verhältnis zur City schnell Ausdruck und Grundierung ihres Verhältnisses zur Modernität. Man kommt von City auf Modernität – und dann schwappt die assoziative Kaskade recht schnell über den Damm, verbindet sich mit den typischen Modernitäts-Substantiven wie Urbanität, Technizität, Medialität, Schnelligkeit, landet schließlich im semantischen Auffangbecken der Säkularität und lädt diese, wieder zur City zurückkehrend, negativ auf mit bestimmten Kampfbegriffen wie Relativismus, Unübersichtlichkeit, Beliebigkeit oder Anonymität. Kirche in der Stadt ist also Kirche in der Moderne ist also Kirche in der Säkularität ist also Kirche in

der Unübersichtlichkeit ist also: Kirche in der Bewährung. Schon bekommt das Projekt einer kirchlichen Präsenz in der City einen angestregten Charakter: Sie wird zur Selbstbehauptung des Ehrlichen, Echten, Humanen in einem unwirtlichen Umfeld. Studiert man die Selbstbeschreibungen vieler citypastoraler Orte in deutschen Städten, springt einem dieses Grundschemma entgegen: dass man wie eine Oase sein möchte, wie ein Tankstelle, wie eine Zuflucht.¹⁶

Eine semantische Falle. Sie ist für Katholiken mentalitätsgeschichtlich hochgradig rekonstruierbar, aber gerade darum sollte man sie auch in ihrer Bedingtheit freilegen. Ohne dies hier mehr als nur andeuten zu können, müsste man gerade aus theologischen Gründen eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche in Säkularität denken können. Hätte man hier neue Artikulationen gewonnen, würde sich auch die faktische Selbstdarstellung des Kirchlichen in der Stadt frischer, bunter und gelassener darstellen.

Das Programm kann hier nur als relevant behauptet, nicht aber durchgeführt werden. Seine Pointe aber sei benannt: Es ginge um die fundamentale theologische Erkenntnis, dass der Begriff des Säkularen eben *kein* Widerspruchsbegriff zum Religiösen ist. Nur wenn man von vornherein einen religiösen Kontext als Folie des Eigentlichen und Richtigen behauptet, kann das Säkulare als Differenz und als Bedrohung auftauchen. Nur religiöse Akteure beobachten etwas mit dem Begriff des Säkularen, nämlich dass sich etwas im Widerspruch zum eigenen Selbstverständnis präsentiert. Wer als religiös Engagierter von säkularen Zeiten spricht, ist also wie ein politisch Engagierter, der alles durch die Brille politischer Kategorien einspielt – also etwa ganze Menschengruppen darin klassifiziert, ob sie zur Wahl gehen. So wie nun religiöse Menschen sich ganz unterbestimmt vorkommen, wenn sie ausschließlich als Nicht-Wähler identifiziert werden, so werden sich auch alle Bürgerinnen und Bürger dramatisch unterbestimmt wissen, wenn man sie auf das Adjektiv «säkular» festlegt.¹⁷

Theologisch wie pastoral kommt man aus dieser Enge nur heraus, wenn man vom Dritten jenseits des Nullsummenspiels von «religiös» vs. «säkular» her denkt. Dies führt zu einer «Theologie der Welt», wie sie in höchstem Maße inspirierend der Frankfurter Systematiker Knut Wenzel vorgelegt hat. Und es ist kein Zufall, dass er dies in einem Band entwickelt, der dem Thema der Stadtpastoral gewidmet ist.¹⁸

Wenzels Vorstoß gipfelt pastoralpraktisch in der These einer «höflichen» Kirche, also einer Kirche, die sich darauf verpflichtet, zusammen mit ihren Zeitgenossen jenen Raum – Hof – zu sichern, der es *allen* erlaubt, eine eigene Überzeugung zu finden, zu gestalten und zu präsentieren. Citypastoral wäre also vom Grund auf Sorge für Weltlichkeit, für eine plurale, kreative, intelligente und wachsame Bürgerlichkeit. Es ginge einer Kirche in der Stadt genauso wie einer Kirche in der gesamten Modernität darum, einen

Schutz- und Gestaltungsraum des Öffentlichen abzusichern, den sie gerade nicht von sich her ableitet und den sie auch nicht primär als Durchsetzungsraum ihrer eigenen Agenda kultiviert. Vielmehr wird gemeinsam mit den anderen zivilgesellschaftlichen Parteien eine «Sphäre der Säkularität»¹⁹ gebaut und gesichert, der «Begegnungs-, Übersetzungs- und Vermittlungsvorgänge von allen Seiten zuließe», gerade weil er «in Äquidistanz zu allen Überzeugungstraditionen gedacht» wird. Kirche als Architektin und Pflegerin dieser Sphäre wäre eine Kirche, die zu sich kommt, weil sie über sich hinausgeht. Es wäre eine citypastorale Präsenz, die das Weltliche der Stadt gerade deswegen nicht überwinden, dominieren oder verändern will, weil sie Ausdruck einer Schöpfungstheologie ist, in der ein Gott die Welt gerade dadurch erschafft, dass er sich zurücknimmt. Die Stadt taucht auf als Raum, den Gott gerade so in Freiheit gesetzt hat, dass er sich ihm nicht aufdrängt. Und Schöpfung bedeutet dann die autonome Freisetzung ins Eigene. Wie kein anderer Ort muss auch die City ihre Bedeutung nicht erst erwirtschaften, sondern lebt aus der Gratuität einer unbedingten Anerkennung und höflichen Zurücknahme.²⁰

Mit diesen Gedanken ist keine urbane Strategie gewonnen und kein citypastorales Konzept geschrieben. Trotzdem kann man begründet hoffen, dass die Idee einer höflichen, einer raumgebenden Kirche gerade in der Stadt ihre Partner und Gefährten finden wird. Und mehr noch: Es werden Partner und Gefährten dabei sein, die sich dann auch für das Innere der Kirchengebäude interessieren – weil sie es bedeutend finden werden, woher eine Kraft kommt, die zur Höflichkeit befähigt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. etwa Beryl SATTER, «Our greatest moments of glory have been fighting the institutions we love the most: The Rise and Fall of Chicago's Interreligious Council of Urban Affairs, 1958–1969», in: *U.S. Catholic Historian* 22,2 (2004) 33–44.

² Eleanor Scott MEYERS, *The Church in the City. Past, Present and Future*, in: *Interpretation* 54 (2000), 23–35, hier: 33.

³ Andy CROUCH, *A New Kind of Urban Ministry. Christians no longer want their communities fixed. They want them flourishing*, in: *Christianity Today* (2011 – November), 22–25, hier: 24.

⁴ O. Benjamin SPARKS, *From Eden to Jerusalem. The Church and the City*, in: *Interpretation* 54 (2000), 45–54, hier: 45.

⁵ *Forum*, in: *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 6 (2000) 107–129, hier: 112.

⁶ Vgl. etwa Rod GARNER, *Affirming the urban church*, in: *Theology* 103 (2000) 266–273.

⁷ Vgl. etwa Tanja WINKLER, *Super-Sizing Community Development Initiatives. The Case of Hillbrow's Faith Sector*, in: *International Journal of Public Theology* 2 (2008) 47–69.

⁸ Vgl. etwa Ara WILSON, *The Sacred Geography of Bangkok's Markets*, in: *International Journal of Urban and Regional Research* 32 (2008) 631–642.

⁹ Vgl. Michael N. EBERTZ, *Für eine Citypastoral in Gemeinschaft und Dienstleistung. Eine Replik von Michael N. Ebertz auf Christian Hennecke*, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010) 255–257.

¹⁰ Vgl. Sebastian BORCK, *Überlegungen zur Zukunft, nicht nur der Arbeitsstelle Kirche und Stadt*, in: FRIEDEMANN et al. (Hg.), *Kirche in der Stadt. Festschrift für Wolfgang Grünberg, um der Hoffnung willen*, Bd. 10. Berlin 2010, 134–146.

¹¹ Vgl. Florian SCHERZ, *Stadtkulturen und kirchliche Raumstruktur. Ein geographischer Beitrag zur Zukunft der Citykirchen*, in: *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 93 (2004), 468–481.

¹² Vgl. Jutta SIEMANN, *Religiöses und kulturelles Lernen in der Citykirchenpastoral*, in: *Lebendige Seelsorge* 52 (2001), 172–177.

¹³ Vgl. Pierre BOURDIEU, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.

¹⁴ Vgl. Charles Y. GLOCK, *On the Study of Religious Commitment*, in: FAULKNER (Hg.), *Religion's Influence in Contemporary Society, Readings in the Sociology of Religion*, Ohio 1972, 38–56.

¹⁵ Vgl. Eberhard TIEFENSEE, *Religiöse Indifferenz als Herausforderung und Chance. Zur konfessionellen Situation in den neuen Bundesländern Deutschlands*, in: *Teologia I Moralnosc* 1 (2013) 87–102.

¹⁶ Vgl. dazu Matthias SELLMANN, *«Der Stadtaffe muss die Stadt im Blut haben» (Peter Fox). Leitbilder für die citykirchliche Arbeit in pastoraltheologischer Reflexion*, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010) 295–301.

¹⁷ Vgl. ausführlich Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000; sekundär dazu Matthias SELLMANN, *Säkularität: Die große Chance des Christseins*, in: Gregor BUSS – Markus LUBER (Hg.), *Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit*, Regensburg 2013, 123–143..

¹⁸ Vgl. Knut WENZEL, *Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität*, in: DERS. – Michael SIEVERNICH (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i. Breisgau 2013, 330–389; vgl. auch DERS., *Säkularität und Sendung*, in: BUSS – LUBER, *Neue Räume* (s. Anm. 17), 83–102.

¹⁹ WENZEL, *Stadt* (s. Anm. 18), 338. Dort auch die folgenden Zitate.

²⁰ Vgl. ebd., 353–361.

MICHAEL BRAUN · KÖLN – ST. LOUIS

STADT OHNE GOTT?

Martin Mosebachs literarische Metropolenbilder

Die Mythen der modernen Großstadt sind auch die Mythen der modernen Kunst. Walther Ruttmann komponierte seinen Filmklassiker *Berlin. Sinfonie einer Großstadt* (1927) wie ein Konzert. Mit Montage und ungewöhnlicher Kamerabewegung fand der Regisseur Bilder für die Stimmen der beschleunigten und polyphonen Stadt-Moderne. In Fritz Langs *Metropolis* (1927) bekommt die Großstadt ein molochartiges Gesicht, sie wird zum negativen Paradies, in dem Oben und Unten keine transzendenten Grenzen, sondern nur mehr ein soziales Klassengefälle abbildet. Das Los Angeles in Ridley Scotts *Blade Runner* (1982) ist eine entgötterte Traumfabrik, in der der Held, dessen Name wie «Descartes» klingt, nicht einmal weiß, wer er denn ist: ein Mensch oder ein Replikant, ein Rädchen im Getriebe einer undurchschaubaren Macht. Die moderne Stadt in Literatur und Film scheint keinen Helden mehr zu brauchen, der sie verbessert oder gar retten kann. Er hält ihr bloß den Spiegel vor. Der Held in Christopher Nolans *Batman*-Filmen (2005 bis 2012) ist ein dunkler Ritter (*The Dark Knight*, 2008), der davon überzeugt ist, dass er besser aus der Stadt verschwinden sollte, bevor er stirbt – oder zum bösen Helden wird. Und selbst in Woody Allens *Manhattan*-Filmen ist die Liebe zur Stadt stets verschwistert mit der Melancholie eines Erzählers, der seinen Glauben mit Freud an den «Prothesengöttern» der Moderne geschult hat, Psychoanalyse, Erotik, Kino, Literatur.

MICHAEL BRAUN, geb. 1964, Prof. Dr. phil. habil., ist Literaturwissenschaftler und Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung, im Wintersemester 2016 Gastprofessor / Max Kade Critic an der Washington University in St. Louis.

I

Die Forschung hat diesen ambivalenten Ursprung der modernen Großstadt in Literatur und visuellen Künsten hinreichend genau verortet: «Die moderne Großstadt generiert ihre Geschichte – im Medium des Buches und im Zeichen des Imaginären.»¹ Interessant ist, dass die Metropole das Tor zum modernen Roman zunächst als Sittengemälde passiert hat. Mit dem *Tableau de Paris* (1781–1789) von Louis Sébastien Mercier, der von sich behauptet hat, er habe die Stadt so häufig zu Fuß durchquert, dass er das Buch gewissermaßen mit den Füßen geschrieben habe, begann die moderne Ära der Großstadtliteratur. Entscheidend ist seither nicht nur die «Gangart» des Romans, der sich seinem Gegenstand in Momentaufnahmen und Flaneurbewegungen anpasst; zum Protagonisten der Metropolenliteratur wird die Stadt selbst; an ihrem physischen Erscheinungsbild kann man das ethische Verhalten ihrer Bewohner und die ästhetische Position des Erzählers ablesen. Bis heute halten sich die meisten Großstadtromane an die moralischen Gesetze, die ihnen Balzac und Dickens vorexerziert haben. Ob das Sittentableau dann eine ästhetische Vernichtung der Großstadt bedeutet (wie in Rilkes Paris) oder ihre künstlerische Rettung (wie in Döblins Berlin), die Stadt bleibt eine gewaltige Produktionsmaschine von Geschichten, Ideen und Imaginationen. Vielleicht ist Döblins *Berlin Alexanderplatz* (1929) nicht zuletzt deswegen der bedeutendste deutsche Großstadtroman, weil er von Anfang an in so vielen Stimmen spricht, dass man eigentlich nicht die Menschen, und schon gar nicht den hiob-ähnlichen entlassenen Strafgefangenen Franz Biberkopf, der vom Leben mehr erwartet als nur ein Butterbrot, sondern die Medien den Ton angeben sieht.

Döblin ist das Maß, an dem alle Großstadtromane der Moderne gemessen werden. Noch in der Buchmessenbeilage 1989 attestierte Frank Schirrmacher, gerade zum Feuilletonchef der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* befördert, der deutschen Gegenwartsliteratur ein «Versagen vor der Metropole». Er sah nur «Idyllen in der Wüste», aber nicht den ultimativen Berlinroman.² In den – brüchigen und beschädigten – Idyllen der deutschen, der Schweizer und österreichischen Provinzen konnte das «Glück in der Beschränkung» (Jean Paul) gesucht, die «metaphysische Antenne» (Thomas Hürlimann) ausgefahren, die Verständigung über Transzendentes gesucht werden. «Ich gönne mir das Wort Gott», gestand Andreas Maier im *Zeit*-Interview mit Ulrich Greiner. Maiers Romane aus der Wetterau werfen burleske Blicke auf die Großstadt, das benachbarte Frankfurt ist der Ort von Prostitution, von Geld- und Ruhmsucht – aber es hat auch, etwa an der Goethe-Universität, an der Andreas Maier studiert und promoviert hat, eine weltoffene Gesellschaft ohne provinziellen Mief.

II

Frankfurt am Main ist der Ort, an dem der dort 1951 geborene Martin Mosebach viele seiner inzwischen zehn Romane, seiner Prosa- und Essaybände spielen lässt. In den Romanen *Lange Nacht* (2009) und *Was davor geschah* (2011) ist die Bankenstadt am Main ein Ort, in der der Bürger sein Gottvertrauen, nicht aber seine metaphysische Bedürftigkeit verloren hat. Man muss Mosebachs Werke nicht erst als «katholische Romane» adeln,³ um ihr religiöses Kommunikationspotenzial zu erkennen. Es reicht, wenn man den epischen Städtebewohnern als Bürgern auf die Schliche kommt. Mit Recht hat die Kritik ja von Mosebachs Renaissance des Bürgertums gesprochen, tritt der Autor doch selbst mit dem bürgerlichen Habitus eines Kulturbewahrs auf, der das Erhaltenswerte zu erhalten sucht, Taktgefühl als eine «politische Tugend» schätzt und bekennt, keinen Tag seines Lebens «mit dem Aufstand gegen Tradition und Autorität zugebracht» zu haben.

Martin Mosebach praktiziert noch den klassischen Handkuss, von dem der äthiopische Prinz Asfa-Wossen Asserate (der 1972 nach Frankfurt kam und mit Mosebach gut befreundet ist) in seinem Kulturführer durch die europäischen *Manieren* (2003) sagt, er sei eine «kleine Tanzfigur», die «Selbstachtung, Distanz und Respekt» ausdrücke. Auch in diesem Sinne darf man Martin Mosebach als einen hochkultivierten Wertkonservativen bezeichnen, der seine Gegenwart an der Überlieferung misst und für jene Ästhetik der bürgerlichen Umgangsformen eintritt, die man eben «gute Manieren» nennt.

Träger dieser Manieren ist das europäische Bürgertum, dem wir die Demokratisierung des Kontinents, den «Strukturwandel der bürgerlichen Öffentlichkeit» (Jürgen Habermas), das moderne Bildungssystem, aber auch jene säkularisierende Entwicklung der Religion verdanken, an der Mosebach den «Zerfall der hierarchischen und sakramentalen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil» kritisiert. «Die Kirche stirbt, wir müssen mit Gott allein sein. Das Gebet ist die einzige intelligente Tat», so zitiert er den kolumbianischen Philosophen Nicolás Gómez Dávila. Ohne Kirche und Gebet aber verliert das «Weltende», wie es vor 100 Jahren der expressionistische Dichter Jakob van Hoddis kommentiert hat, seinen Schrecken, es wird zur «Westentaschenapokalypse»: Am Beginn der technischen Moderne beunruhigt den Bürger, dem «vom spitzen Kopf der Hut» fliegt, bloß sein Schnupfen, nicht aber der Weltkrieg, die Mutterkatastrophe des 20. Jahrhunderts.

Mosebachs Romane sind kritische Großstadtstudien aus dem bürgerlichen Milieu, kulturelle Lehrstücke über die feinen Unterschiede, geschult an der Erzähltradition Thomas Manns und Heimito von Doderers. An Manns *Buddenbrooks* (1901) erinnert Mosebachs dritter Roman *Westend* (1992) über Aufstieg und Niedergang eines Immobilienimperiums in der Nach-

kriegszeit. Insofern sind Mosebachs Romanfiguren Nachfahren der «Buddenbrooks», Stadtbürger mit schlechtem Gewissen und hellem Verstand. Es sind Abenteurer auf der Jagd nach Freiheit im Dickicht der Städte und deshalb auch entlaufene Bürger, denen die religiösen Ursprünge bürgerlichen Lebens (die Hausfrömmigkeit, die Bibelkenntnis, die liturgische Praxis des Arbeitsalltags) abhanden gekommen sind, Hasardeure und Hochstapler. Sie nehmen ganz eigene Lebensrouten, abseits von Erziehung, Schule, Familie, Staat, stets bereit, oft aber unfähig zum «biographischen Bruch» (Uwe Wittstock). Dieser zögerliche Nonkonformismus bewährt sich auch in fremden Milieus. Mosebachs Indienroman *Das Beben* – 2005 auf der Shortlist für den Deutschen Buchpreis nominiert – und der auf seinen Aufenthalt in Bikaner im Herbst 2006 zurückgehende, 2008 erschienene Reisebericht *Stadt der wilden Hunde* – mit dem man die Mosebach-Lektüre gut beginnen lassen kann – erschließen das Heilige in anderen Kulturstädten der Welt. Dabei ist der Distanzblick auf die Fremde immer humorvoll. In Bikaner gibt es keine Bücher und keine Leser, wohl aber einen Bibliothekstempel und einen großen Schriftsteller, dem der deutsche Dichter eine kleine Gefälligkeit erweist. Sie besteht darin, dass er dem indischen Gastgeber, der ihn ungehörig lange warten lässt und dann um seine Meinung über das «unvergleichliche Buch» bittet, das er geschrieben hat, ein dickes Lob diktiert. Dieses Lob des «zu Gast weilenden Gelehrten Mr. Martin» druckte dann am nächsten Tag die Zeitung.

Mosebachs «Vertrauen in die groteske Wendung und das Auge fürs sprechende Detail» (Felicitas von Lovenberg) gibt seinen Stadtromanen eine in der deutschen Metropolenliteratur seltene Eleganz. Michael Kleebergs Roman *Ein Garten im Norden* (1998), der eine fiktionale Alternativgeschichte der deutschen Hauptstadt in einem von Krieg und Nationalsozialismus verschonten Deutschland erzählt, gehört ebenso wie Hartmut Langes umfangreiche Berlin-Novellistik zu den wenigen Ausnahmen. Während andere Berlinromane auch sprachlich in den Sog der «kreisenden Weltfabrik» (Else Lasker-Schüler) geraten und der Stil sich nicht richtig vom Sujet lösen kann, so schreibt Mosebach mit geistreicher Ironie, ja stilistischer Kühnheit von einer gottvergessenen und sprachverwahrlosten Gegenwart.

Sprachliche Nachlässigkeit ist in Mosebachs Augen eine Untugend, weil der Schriftsteller sein Wortmaterial nicht beherrschen darf, sondern interpretieren muss. Seine Aufgabe ist es, die Grenzen der Sprache «zu weiten, sich durch ihre Hindernisse hindurchzuwinden, sie in ein überraschendes Licht zu setzen, sie zu verdunkeln, sie zu verknappen, ihre Wirkung zu steigern, ihren Klang zu inszenieren», so betont er in seinem Essay *Schriftstellers Deutsch* (2003). Dazu gehört auch ein phantasievoller Umgang mit den Spezialsprachen und Mundarten des Deutschen. Das «Denglisch», G. B. Shaw zufolge die am leichtesten schlecht zu sprechende Sprache, bekämpft

er, weil es nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Zugehörigkeit des Sprechers bezeichne (in seinem Aufsatz *Die Schriftsteller und die Fremdwörter*). Die Fremdwörter toleriert er, solange sie anschaulich bleiben, und würdigt sie – wie der Frankfurter Philosoph Adorno – als Goldadern im Körper der deutschen Sprache. Und Blasphemie stört ihn, den Worten Navid Kermanis zufolge, immer dann, wenn sie als «lässige Attitüde oder als kalkulierte Spielerei», als «Schnörkel, Laune oder Ungezogenheit» auftrete.

Ein kurzes Beispiel für Mosebachs Stilkunst als Sprach- und Sozialkritik ist *Stilleben mit wildem Tier*, eine der frühen Erzählungen aus dem gleichnamigen Band (2001). Die neapolitanische Familie Esposito hat in ihrem Wohnzimmer eine stattliche Weihnachtskrippe mit über dreihundert handgroßen Figuren aufgebaut. Während sich draußen das Stadtleben regt, wird in der Krippenlandschaft eine Maus von einer Katze verfolgt, die zum Sprung ansetzt und damit ein Desaster im bürgerlichen Wohnzimmer der Espositos anrichtet. Die Katastrophe der religiösen Provinz, dem Ursprung einer Weltkonfession, ereignet sich inmitten in einer modernen Stadt – als Stilleben. «Die Stille ist nicht gestört worden, und doch gleicht das Tal zu Füßen der Heiligen Familie einem Schlachtfeld», so heißt es in der Erzählung. In klassisch ausgeruhtem Tonfall wird religiösem Kunsthandwerk der Garaus gemacht.

III

Seit dem Doderer-Preis (1999), dem Kleist-Preis (2002), bis zum Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung (2013) hat sich Martin Mosebach zusehends mit Essays zur kulturellen und geistig-religiösen Lage der Zeit geäußert. In der Tageszeitung *Die Welt* plädierte er im Juni 2004 für einen Gottesbezug in der europäischen Verfassung: «Mit Gott in der Verfassung bekennt der entstehende Riesenstaat, daß er nicht perfekt ist und nicht perfekt sein kann». Nicht selten polarisiert der Autor aber auch mit kontroversen Thesen. So zieht Mosebachs Büchnerpreisrede 2007 (*Ultima ratio regis*) eine Vergleichslinie zwischen der Französischen Revolution und dem Totalitarismus des 20. Jahrhunderts, zwischen Paris und Posen, St. Just und Himmler. Die Aufklärung hat die Metropolen vielleicht mit dem Glauben an den «Besitz des siegreichen Gesetzes der Geschichte», nicht aber mit dem besseren humanen Gewissen ausgestattet. Dementsprechend verteidigt Mosebach das Privileg des Autors, sich in die «*Verbrecher aus verlorener Ehre* und die Kohlhaase einzufühlen». Die Demarkationslinie der künstlerischen Freiheit verläuft für ihn entlang der «guten Sitten», die das zivilisierte Leben der menschlichen Gesellschaft regeln.

Martin Mosebachs Poetik ist einem «staunenden Realismus» verpflichtet, den er 2014 als Fellow des Internationalen Kollegs Morphomata in

Köln mit der liebevollen Geste erklärt hat, mit der der Schriftsteller die Träume aus der Tageswelt zu rekonstruieren versteht und von innen heraus die Dinge auf ihre Qualität hin prüft. Dem entgegen stehe der «depressive Realismus» jener Autoren, die das Recht einklagten, in Arkadien geboren zu sein, aber in Städten wie Wanne-Eickel lebten und dort an ihren Klagen stürben. Auf diese Weise neigt Mosebach mehr zu einem philosophischen als zu einem politischen Schreiben.

Martin Mosebachs Romane schlagen auf «religiös musikalische» Weise (um Max Webers Wort aufzugreifen) Breschen in das Dickicht der Städte. Sie wecken den Bürger im Städtebewohner, der seine christliche Herkunft wohl in der Postmigrationsgesellschaft vergessen hat, aber ohne Gott sein Leben nicht zu deuten vermag. *Der Mond und das Mädchen*, Mosebachs vielleicht geistreichster Frankfurt-Roman aus dem Jahr 2007⁴, erzählt von einem gutsituierten kinderlosen Paar. In der Beziehung von Hans und Ina, die glücklich wirkt, rumort die Sehnsucht nach einem Ausbruch aus ihren «überregulierten» Lebensläufen (129). Als sie ein anderes Paar im gleichen Haus kennenlernen, er Historiker in einem Museum, sie Schauspielerin und 15 Jahre jünger, ist es bald um Hans geschehen. Britta, die Schauspielerin, verführt ihn nach allen Regeln der Kunst, mit dem Einverständnis – und im Beisein – ihres Partners, und entwendet dem schlafenden Hans, aus Rache, Ärger oder Lust an der Provokation, den Ehering. Doch selbst dieser Verlust stiftet keine große dramaturgische Verwicklung; Brittas «kleine Teufelei lief ins Leere» (168). Unerhört ist diese Begebenheit in einem Roman des 21. Jahrhunderts nicht mehr, kein Gedanke wird an Verbannung und Trennung verschwendet, jenen Optionen, die der realistische Roman früher als poetische Versöhnung nach einem Ehebruch vorsah. Ina ist keine Effi Briest, Frankfurt im 21. Jahrhundert ist anders als das Berlin im 19. Aber als Hans im vorletzten Kapitel auf den Hinterhof geht, wo der äthiopische Hausmeister den der Tagesgeschäfte überdrüssigen Städtebewohnern heitere und auch ein wenig unheimliche Sommerabende bietet, da hört er einen «Trinker» singen: «Als Gott die Stadt verließ, da war es nicht sein Ernst» (166). Kurz darauf zerschlägt Ina eine Bierflasche auf dem Kopf ihres Mannes.

Das ist der einzige Emotionsausbruch, den sich das wunschlos unglückliche Paar leistet. Hans und Ina bleiben zusammen, ziehen aber in die «Taubenberge». Die Stadtfucht ist ihr voller Ernst. Es geht dabei nicht darum, ob sie auf dem Land den Gott finden, den sie in der Stadt verloren haben. Es geht um die Perspektive auf das Unbehagen der Städtebewohner an ihrer pluralistischen, synkretistischen, unernsthafte Metropolenreligion. Diese Perspektive steht zwischen den Zeilen des Briefes, den Inas Mutter am Ende des Romans über das Paar schreibt: «Die beiden haben das Stadtleben in vollen Zügen genossen und sind jetzt sehr zufrieden, draußen zu sein» (173).

ANMERKUNGEN

¹ Angelika CORBINEAU-HOFFMANN, *Kleine Literaturgeschichte der Großstadt*, Darmstadt 2003, 31. Vgl. Volker KLOTZ, *Die erzählte Stadt. Ein Sujet als Herausforderung des Romans von Lesage bis Döblin*, Reinbek 1987 (Erstdruck 1969); Karl RIHA, *Die Beschreibung der «Großen Stadt»*. Zur Entstehung des Großstadtmotivs in der deutschen Literatur, Bad Homburg 1970; Sabina BECKER, *Urbanität und Moderne. Studien zur Großstadt Wahrnehmung in der deutschen Literatur. 1900-1930*, St. Ingbert 1993; Helmuth KIESEL – Sandra KLUWE, Art. Großstadtliteratur, in: Daniel HOFFMANN (Hg.), *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 2002, 323–362.

² Vgl. dazu Matthias BAUER (Hg.), *Berlin. Medien und Kulturgeschichte einer Hauptstadt im 20. Jahrhundert*, Tübingen – Basel 2007; Laura PETERS, *Stadttext und Selbstbild. Berliner Autoren der Postmigration nach 1989*, Heidelberg 2012.

³ Vgl. Steffen KÖHLER, *Martin Mosebach. Der katholische Roman*, Dettelbach 2015.

⁴ Martin MOSEBACH, *Der Mond und das Mädchen*. Roman, München 2007. Zitate daraus hinfert mit Seitenzahl.

GWENAËLLE D'ABOVILLE · PARIS

«WIE SCHÖN SIND DIE STÄDTE...»

Stadtplanung mit Papst Franziskus

Ich freute mich, als man mir sagte: «Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern.»
Schon stehen wir in deinen Toren, Jerusalem: Jerusalem, du starke Stadt, dicht gebaut
und fest gefügt. Dorthin ziehen die Stämme hinauf, die Stämme des Herrn...
(Ps 122)

1. Der Beruf des Stadtplaners in der Krise und die starke Stimme von Papst Franziskus

Zivilisationen bauen Städte, präsentieren sich und messen sich seit Jahrtausenden in ihrer Pracht. Doch das Berufsfeld der Stadtplanung (Urbanistik) ist neu. Es begann mit Gedanken und Erfahrungen, die fast alle mit dem historischen Bruch durch die industrielle Revolution im Zusammenhang stehen. Die Menschheit ist seither mehrheitlich verstädtert. Städte wachsen und vervielfältigen sich und dieser Trend verstärkt sich auf globaler Ebene. Das 20. Jh. erlebte eine Landflucht, die sich immer weiter ausbreitete. Das 21. Jh. erlebt die Entstehung megaurbaner Räume, Städte bei denen man den Eindruck gewinnt, dass sie unablässig Menschen anziehen und dabei keine Grenzen kennen. Seit 150 Jahren denken wir über Städte nach und bemühen uns, sie zu organisieren. Dieses Bestreben hat keine Wissenschaft, jedoch Schritt für Schritt eine Praxis oder eine Disziplin hervorgebracht: die Urbanistik. Seit mehreren Jahrzehnten bilden Universitäten zwar Stadtplaner (frz.: *urbaniste*) aus, aber es ist dennoch ein kleiner Beruf, den kaum jemand kennt. Ein Beruf, der, verglichen mit analogen Berufsfeldern, schwerer einzuordnen ist und der je nach Situation sehr unterschiedlich aussehen kann.

Diese Stadtplanung ist noch jung, aber schon in einer Krise. Ihre Legitimation selbst steht zur Debatte, in Frankreich vielleicht noch mehr als

GWENAËLLE D'ABOVILLE, geb. 1981, ist Stadtplanerin bei der Agentur «Ville Ouverte» und Dozentin an der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

anderswo. Es hat sich sozusagen aus-geplant. Prognosen haben sich als falsch erwiesen und das Gros städtischer Bauprojekte entsteht völlig jenseits kohärenter Anlagenplanung. Utopien haben sich überlebt und heute weiß man, wie sehr man sich täuschen kann, wenn man sich den Realitäten zum Trotz vornimmt, eine ideale Welt zu erbauen. Es hat den Anschein, als hätte das Geld die Macht an sich gerissen, denn oft ist die Stadt zuallererst eine finanzielle Gleichung und der öffentlichen Hand fehlen schlicht die Mittel. Am Ende leiden Stadtplaner an Zweifeln, da sie – auch dank der Soziologie – beobachten, dass allein die Durchführung von Stadtplanungsmaßnahmen, so klug sie zunächst erscheinen mögen, oft massive Konsequenzen insbesondere für die Schwächsten hat. Sollte man, den Städten zuliebe, diese nicht mehr antasten? Man fragt sich, ob der Lauf der Dinge und der Weg der Menschen selbst nicht geschickter sind, den Raum zu gestalten und ihm seine Kraft zu geben: Authentizität und Poesie, kurzum seinen wohnlichen Charakter. Dafür organisieren wir internationale Beratungen, um diesem Beruf neuen Atem und neuen Ehrgeiz einzuhauchen. Wir bemühen uns, Paris «neu zu erfinden!» Wir entschuldigen uns für unser Bemühen, die Stadt zu gestalten und tun so, als handle es sich um ländliches Terrain, um ein Dorf, einen (bewohnten) Wald, oder um einen Waldrand.

Inmitten dieser schweren Arbeit der Neubegründung hört man nun eine Stimme, die ebenso laut wie unerwartet ist: Die Stimme von Papst Franziskus. Mit seinem Erfahrungsschatz in den Großstädten Südamerikas hatte er schon mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG) versucht, der Herausforderung, Lebensraum im Hinblick auf gemeinsames Leben zu teilen, neu zu begegnen. Die Enzyklika *Laudato Si'* (LS) dagegen ist für den Stadtplaner eine Erschütterung, ein Weckruf, sofern er sich entscheidet, ihr Gehör zu schenken. Sie trifft in ihm die Sehnsucht, eine bessere Welt zu erschaffen. Sie trifft sein Wissen um die technischen Probleme, die diesem Beruf innewohnen. Sie wird dem systemischen Charakter des ernstzunehmenden stadtplanerischen Denkens gerecht: alles steht in komplexer Relation zueinander. Probleme sind verkettet und reziprok, kein einziger Faktor kann isoliert bearbeitet werden. So überrascht es nicht, dass *Laudato Si'* im Nachdenken über Ökologie immer wieder auf die Urbanistik zurückkommt. Im knappen Exkurs eines einzigen Kapitels bekräftigt die Enzyklika die zentrale Rolle bzw. den moralischen Anspruch der Herausforderung, vor die uns Städte stellen. Bei der Lektüre dieses Textes wird einem schwindelig, denn die gestellte Aufgabe ist gewaltig. Gleichzeitig löst der Ruf Freude aus: Bringen wir uns in die Welt ein! Bemühen wir uns, das gemeinsame Haus zu schützen und es für alle bewohnbar zu machen.

«Wie schön sind die Städte, die das krankhafte Misstrauen überwinden, die anderen mit ihrer Verschiedenheit eingliedern und aus dieser Integration einen Entwicklungsfaktor machen! Wie schön sind die Städte, die auch in ihrer

architektonischen Planung reich sind an Räumen, ,die verbinden, in Beziehung setzen und die Anerkennung des anderen begünstigen!« (LS 152, bzw. EG 210)

2. Von der Utopie zur Hoffnung

Die ersten Stadtplaner schufen ihre Modelle in der Hoffnung, das Chaos zu beseitigen, das aus den wuchernden Industriestädten entstand. Diese utopischen Städte entsprangen bestimmten Ideologien und stellten vollkommene und harmonische Kompositionen dar, die sich der Anarchie und dem Kontrollverlust entgegenstellten. Diese Ideen wurden mit dem Ziel angestrebt, Probleme zu lösen: Gesundheitsschädlichkeit, Unmoral, Enge, Hässlichkeit... Im 19. Jahrhundert führt das politische, soziale und anthropologische Denken eines Charles Fourier zum Projekt des Phalanstère, einer frühsozialistischen Fortschritts-Utopie von Produktions- und Wohngenossenschaft. Die vom amerikanischen Architekten Franck Lloyd Wright in den 1930ern erarbeitete Broadacre-City ist das Projekt einer Idealsiedlung, die den durch industrielle Großstädte entfremdeten Kontakt zur Natur wiederherstellen soll. Dieses Modell ist uneingeschränkt reproduzierbar und stellt sich wie ein kosmisches Ganzes dar, denn jedes Element (Haus, Arbeitseinheit, Krankenhauszimmer etc.) ist an ein Ganzes rückgebunden und leicht zugänglich. Emile Aillaud baute in den 1960ern den großen Komplex in Grigny La Grande Borne, der die Barackensiedlungen von Paris abschöpfen sollte. Seine Raumgestaltung stand eigentlich im Dienste der Bedürfnisse kindlicher Phantasien, weil er diese für ein wesentliches Element menschlicher Entwicklung hielt, besonders, weil es sich dort um unterprivilegierte Kinder handelte.

Schockierend ist zu sehen, wie diese Modelle den menschliche Gegebenheiten, die diese Denker zu ihrer Zeit vor Augen hatten, entgegenarbeiteten. *Charles Fourier*: «Barbarische Proportionierung, unklare Form. Die Innenstädte von Paris, Rouen, etc.: enge Straßen, Häuseragglomerate ohne Luftzufuhr noch Tageslicht, allgemeine Disharmonie bar jeglicher Ordnung.» *Franck Lloyd Wright*: «Der hypnotisierenden Hitze und der unausweichlichen Berührung mit den Massen ausgeliefert, ist das Glück des ordentlich «urbanisierten» Bürgers, mit seinen Mitbürgern im Chaos zu verwachsen und zu verkleben. Die Gewalt und der mechanische Lärm der Großstadt reizen seinen verstädterten Kopf, füllen seine verstädterten Ohren – wie der Gesang der Vögel, das Rauschen des Windes in den Bäumen, die Rufe der Tiere oder die Stimmen derer, die er liebte, und die früher sein Herz erfüllten. Mit dem Anbruch des Industriezeitalters werden Städte zu Großstädten – soll heißen: zu viel zu großen Städten. Städte waren geordnet, geschlossen und beherrschbar. Die Großstadt ist eine uns

überfordernde Masse, die seit dem 19. Jahrhundert zum Zeichen, zum Metekel zivilisatorischer Pathologie wird.» *Le Corbusier*: «Sagen wir also ab jetzt, dass wir seit hundert Jahren in der Großstadt durch eine plötzlich eingedrungene, unzusammenhängende, hereingebrochene, erdrückende Flut überrascht und aus der Fassung gebracht wurden, uns aufgegeben haben und nicht mehr gehandelt haben. Und das Chaos kam mit seinen fatalen Konsequenzen.» Zusammenhänge werden hergestellt zwischen städtischer Unruhe und menschlicher Normabweichung. Die Utopien schlagen daher eine Neuschaffung des Räumlichen wie der menschlichen Integrität vor, sowohl individuell als auch kollektiv. Aus diesem Gedanken ergab sich eine Form des Anti-Urbanismus: Die Stadt ist des Menschen Verhängnis, die Natur dagegen Zuflucht, Ort der Harmonie und seiner vollen Entfaltung. Paradoxerweise scheint der Urbanismus und die Stadtplanung in der Ablehnung der Stadt – oder besser: der Großstadt – zu wurzeln, jedenfalls im unbedingten Willen, sie völlig anders zu denken.

Jerusalem ist eine Eschatologie

Diesen Stadt-Land-Dualismus kennt die Bibel nicht. Im biblischen «Fresco» alternieren Wüsten-, Landwirtschafts- und Stadt-Sequenzen. Stadtgründungen und deren Fall und Wiederaufstieg sind Schlüsselemente in der Geschichte des erwählten Volkes. Städte sind von Gott selbst gegebener Schutz für die zwölf Stämme Israels. Sie sind Erfüllung der Landverheißung (Jos 20). Die Geschichte ihrer Erbauung drückt das Handeln des Menschen aus und seine ihm eigene Art sich vor Gott zu stellen. So wird von der Gründung Henochs durch Kain berichtet: «Kain erkannte seine Frau, sie wurde schwanger und gebar Henoch. Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte Sie nach seinem Sohn Henoch [Anfang]» (Gen 4,17). Ähnlich wird auch von der Stadt Babel berichtet: «Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel, und machen wir uns damit einen Namen, dann werden wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen» (Gen 11,4). Städte sind Gegenstand sowohl des Falls als auch der Erlösung, der Gnadenfülle. Ninive, «die große Stadt» (Jon 3,2) ist die Stadt der «Bosheit», aber auch die bußfertige Stadt. Städte funktionieren wie Kennungen oder Katalysatoren moralischer Grenzsituationen.

Dabei kann der Ort, an dem wir uns in oder außerhalb der Stadt positionieren unser Verhältnis zu Gott und zu unseren Geschwistern ausdrücken. Man sieht es bei dem vom barmherzigen Samariter versorgten Mann, der halb tot zwischen Jerusalem und Jericho liegt. Es erscheint auf dem Weg der Emmausjünger: enttäuschte Flucht aus Jerusalem und missionarische Rückkehr nach Jerusalem. Die Tore der Stadt selbst haben in der gesamten

Bibel essentielle Funktion. Wie man sich der Stadt nähert, ob man unter dem Tor steht, ob man durch das Tor gegangen ist – in die eine oder andere Richtung – so verhält man sich zum Bund: man steht darin, oder man zieht sich daraus zurück. Man geht Gott entgegen, oder wendet sich von ihm ab. So positioniert sich das Individuum auch im Verhältnis zum restlichen Volk (vgl. den Ort an dem Judith wohnt und wie sie in die Stadt ein- und ausgeht, um ihr Volk zu retten). Daher scheint es, als gäbe es keine feste Symbolik im biblischen Kosmos, sondern eher ein Bild, das das ambivalente Verhalten des Menschen vor Gott beschreibt. Unsere Art, Städte zu gestalten bzw. darin zu leben, kann unsere Sehnsucht nach Gott ausdrücken und unsere Fähigkeit, unseren Nächsten als Bruder zu erkennen.

Jerusalem ragt dabei dennoch heraus. Wenn die große Stadt in der Bibel Ninive ist, gottvergessen und zur Umkehr gerufen, ist die Stadt par excellence Jerusalem, die heilige Stadt. «Schon stehen wir in deinen Toren» (Ps 122, 2). Es ist eine Stadt, die unser Lebensziel ist, der Ort unseres Heils. Jerusalem ist keine Großstadt, sie wird von Stadtmauern umfassen. Ihre Mauern haben ewige Pforten von denen wir hoffen, dass sie sich heben werden, wenn wir kommen am letzten Tag (Ps 24, 7). Jerusalem bedeutet sowohl eine menschliche, als auch eine geistliche Geographie. Sie drückt all das aus, was die Figur der Stadt an Sinn enthält, sowohl in der Bibel als auch in den menschlichen Utopien, in denen die Urbanistik gründet: Schutz, Erholung, Rückkehr zur kosmischen Ordnung, eine Zusammenkunft aller, die Möglichkeit zusammen zu sein – ja sogar eins zu sein –, Harmonie. «Jerusalem, du starke Stadt, dicht gebaut und fest gefügt» (Ps 122, 2). «Wie ein kleines Kind bei der Mutter ist meine Seele still in mir» (Ps 131, 2b). Die Stadt erscheint wie eine weiblich¹ schützende und sammelnde Gestalt, die Einheit wiederherstellt. Am Punkt seiner Erfüllung angelangt ruft diese Stadt den Frieden herbei. Insofern ist Jerusalem deutlich mehr als nur eine utopische Gestalt. Sie ist eschatologische Gestalt. Diese heilige Stadt ist Symbol des Reiches, in dem der Friede, der uns geschenkt ist, vom Auferstandenen her kommt (Joh 20, 19). Der Berg Zion ist der Thron, Jerusalem ist Maria und sie trägt Jesus den Sieger von Gogatha, der alle Menschen zu sich ruft (Joh 12, 32). Ja, Jerusalem, «Völker wandern zu deinem Licht» (Jes 60, 3)

Franziskus: Von der Utopie zur Hoffnung

Wenn die Stadt das Bild des vollendeten Heiles ist, das allen Menschen, in Maria versammelt, offen steht, kann der Christ die Frage der Stadt nicht auf die leichte Schulter nehmen. Er kann sich nicht damit zufrieden geben, ihr Wachstum zu fördern, ohne die Natur der Bindungen, die dort geknüpft

werden zu berücksichtigen, ohne die Bedeutung von Orten, die dort entstehen zu beachten. Er sieht diese menschlichen Bauten im Lichte Jerusalems und er orientiert seine Bautätigkeit am Bild und an der Verheißung, die die heilige Stadt trägt. Mit dem Papst können wir sagen: «Wie schön sind diese Städte...». Wer an seinen Utopien verzweifelt, dem gibt Franziskus neue Hoffnung. Und diese Hoffnung, dieser Mut gründet im biblischen Bild Jerusalems.

Diese christliche Lesart verlangt jedoch Abstand von den Utopien, die der Urbanistik entspringen. Erwartungen an Utopien unterscheiden sich notwendigerweise von hoffenden Erwartungen. Christliche Stadtplanung könnte unsichtiger und demütiger aussehen, denn wir erwarten unsere Hilfe nicht von einer Idee, die zu realisieren wir nun «endlich die Mittel in die eigene Hand nehmen». Wir wissen, dass unsere Hoffnung auf «einen neuen Himmel und eine neue Erde» (Jes 65, 17) sich nicht mit Brachialgewalt herbeiführen lässt. Daher wirken wir mit einer gewissen Unsicherheit, die uns stets begleitet; denn wir suchen tastend die Spur der größten Gerechtigkeit für menschliche Einrichtungen.

3. *Von der Technik zur Moral*

Ist der Beruf des Stadtplaners auch begründet im Nachdenken über die ideale Stadt, so bleibt er notgedrungen technischer Art. Lange bestand die Arbeit darin, nach Kompositionen von Raumbereichen, nach Mengen und Idealverhältnissen zu suchen. Obwohl er das kulturalistische Denken des Architekten und Wegbereiters neuzeitlicher Städtebaukunst, Camillo Sitte (1843–1903), nicht teilte, zitiert Le Corbusier (1887–1965) ihn häufig. Er stützt seine Arbeit auf die Errechnung einer standardisierten und idealen menschlichen Silhouette, die wie ein Quell-Code für die Bearbeitung des Raumes fungierte. Nehmen wir den Faden des oben begonnenen Zitates wieder auf: «Und das Chaos kam mit seinen fatalen Konsequenzen. Die Großstadt, ein Phänomen der Kraft in Bewegung bedeutet heute eine drohende Katastrophe, weil sie nicht mehr vom Geist der Geometrie erfüllt ist.» Vielleicht weil er dem Gedanken der Modernität huldigte, hat Le Corbusier die Beherrschung der Technik bis an den Punkt getrieben, an dem er den Menschen selbst unter technischen Gesichtspunkten betrachtete. So wird der Mensch zum Menschentypus, den die Charta von Athen² anhand folgender Funktionen beschreibt: Wohnen, Arbeit, Verkehr und Kultivierung von Körper und Geist.

Das Nachdenken über Stadtplanung ist heute aus jener technischen Spur ausgebrochen, die vergisst, dass das Leben, das Leben einer Stadt, sich weder in eine Gleichung einschließen lässt, noch in einen Plan. Beleg dafür ist

die Aufmerksamkeit, die heutzutage bei Baumaßnahmen dem «Gebrauch» geschenkt wird, also den Aktivitäten und dem Verhalten der Menschen, die den Wohnraum einnehmen werden. Indessen stellt uns die Evolution der immer massiver werdenden Städte vor erhebliche technische Probleme, die danach verlangen, Energien und Sachkenntnis zu mobilisieren. Franziskus hat das außergewöhnliche Wachstum so mancher Städte kennengelernt und konstatiert in der Enzyklika: «Heute beobachten wir zum Beispiel das maßlose und ungeordnete Wachstum vieler Städte, das für das Leben ungesund geworden ist, nicht nur aufgrund der Verschmutzung durch toxische Emissionen, sondern auch aufgrund des städtischen Chaos, der Verkehrsprobleme und der visuellen und akustischen Belästigung. Viele Städte sind große unwirtschaftliche Gefüge, die übermäßig viel Energie und Wasser verbrauchen. Es gibt Stadtviertel, die, obwohl sie erst vor Kurzem erbaut wurden, verstopft und ungeordnet sind, ohne ausreichende Grünflächen» (LS 44). Die Roadmap des Stadtplaners ist hier wohl deutlich vorgezeichnet.

Tatsächlich mögen die Probleme der Städte mit Einwohnerzahlen im achtstelligen Bereich unlösbar erscheinen: den Straßenverkehr der Einwohner zu gewährleisten, sowie die Wasserversorgung und -entsorgung, die Abfallwirtschaft, Überschwemmungsrisiken erfassen etc... Die neuen ökologischen Gegebenheiten fordern auch neues Fachwissen: Die Energiekontrolle, besonders beim Gebäudebau und bei Transportmitteln verlangt nach genauer Bemessungsmöglichkeit und nach Erarbeitung neuer Systeme. An diese Systeme werden hohe Erwartungen gerichtet, bis zu dem Punkt an dem Wege neuer Utopien gegangen werden, nämlich der «Grünen Stadt» oder der «super technisierten» Stadt: der «Smart City». Die «Smart City» soll selbstregulierend arbeiten, also in der Lage sein, ihre Bedürfnisse, ihre Produktion und ihren Abfall selbst zu bemessen, um die Regelsysteme der Ressourcenzufuhr präzise zu steuern. Hinter dieser Utopie, die noch immer Abstraktion ist, steht eine neue Hoffnung auf Kontrolle. Werden wir in der Lage sein, uns technisch so auszurüsten, dass Megacities von mehreren dutzend Millionen Einwohnern funktionieren können?

Papst Franziskus mutet uns moralische Forderungen zu...

Franziskus kennt die technische Dimension der Probleme, vor die uns Städte stellen. Er schlägt konkretes und durchdachtes Vorgehen vor, das man in den Stadtplanungsinstituten nicht verleugnen würde. Ein Beispiel: «Die Lebensqualität in den Städten hat viel mit den Verkehrsverhältnissen zu tun, die oft Grund für große Leiden der Bewohner sind. [...] Viele Fachleute stimmen darin überein, dass man den öffentlichen Verkehrsmitteln den Vorrang geben muss. Doch werden einige notwendige Maßnahmen nur

schwerlich in friedfertiger Weise akzeptiert werden ohne eine wesentliche Verbesserung dieser Verkehrsmittel...» (LS 153). Um Missverständnissen vorzubeugen sei angemerkt, dass Franziskus mit diesem Vorschlag wohl nicht beabsichtigt, in der Diskussion um Mobilität Partei zu ergreifen. Er zeigt, wie in Fragen der Ökologie und hier in transportpolitischen Problemen die Frage der Gerechtigkeit als übergeordnetes moralisches Prinzip wiedereingeführt werden muss. Hier liegt der Knotenpunkt dieser Enzyklika: Soziale Gerechtigkeit und Umweltschutz in ihrer fundamentalen Wechselwirkung. Wie der Umweltschutz ist auch die Praxis der Stadtplanung aufgefordert, sich einem moralischem Anspruch zu unterwerfen, der sie übersteigt und der ihr gleichzeitig einen Auftrag gibt.

Jenseits des offensichtlich systemischen Charakters von ökologischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen – den der Gedanke der Nachhaltigkeit seit langem aufgezeigt hat – sendet Franziskus einen Warnruf, der die Klage der Erde mit den Klagen der Armen verbindet. Er beklagt, dass die Ursachen der Ausgrenzungen lediglich als «Anhängsel» der Debatten behandelt werden und merkt an, dass unsere Gesellschaftsvollzüge inklusive unserer Raumorganisation jeglichen «physischen Kontakt» vermeiden, jegliche Begegnung zwischen jenen Ausgegrenzten und den «Akademikern, den Meinungsmachern, den Kommunikationsmitteln». Ist es daher nicht eine Frage der Gerechtigkeit, dass es gelingt, diese beiden Schreie wie einen einzigen zu hören? «Wir kommen jedoch heute nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich *immer* in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um *die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*» (LS 49).

Franziskus deutet an, dass die Akzeptanz einer Moral als Arbeitsgrundlage von Stadtplanung uns niemals auf dieselben Wege lenkt, wie es eine Praxis unter rein technischen Gesichtspunkten täte. Der Stadtplaner, der anerkennt, dass die Suche nach Gerechtigkeit fundamental zu seinem Handeln gehört, kann nicht hinnehmen, dass die Welt durchzogen wird von Gebieten, die, ungeachtet des Gemeinwohls, nur einigen wenigen vorbehalten bleiben: «In einigen ländlichen und städtischen Zonen hat die Privatisierung von Geländen dazu geführt, dass der Zugang der Bürger zu Gebieten von besonderer Schönheit schwierig wird. Unter anderem werden «ökologische» Wohnanlagen geschaffen, die nur einigen wenigen dienen, wo man zu vermeiden sucht, dass andere eintreten und die künstliche Ruhe stören. Eine schöne Stadt voller gut gepflegter Grünflächen findet man gewöhnlich in einigen «sicheren» Gebieten, jedoch kaum in weniger sichtbaren Zonen, wo die von der Gesellschaft Ausgeschlossenen leben» (LS 45). Ja, «schön sind die Städte, die das krankhafte Misstrauen überwinden [und] die anderen mit ihrer Verschiedenheit eingliedern» (LS 152). Solche Städte entstehen nicht von selbst, noch leiten sie sich von technischen Gegebenheiten ab, wie etwa

ein Programm einen Algorithmus bedient. Sie sind die Frucht von moralgeleiteten Handlungen.

...denn die Stadt soll Gemeinschaft sein

Es erstaunt nicht, dass Franziskus stetig an die Sorge um die Armen erinnert, an die Marginalisierten und jene die ganz konkret an den Stadtrand gedrängten werden. Christus nachfolgend pflegt die Kirche eine bevorzugte Liebe für die Armen, die Kleinen, die Fremden. Immerhin könnte man meinen, dass jenseits der allgemein anwendbaren Prinzipien (der Stadtplanung sowie anderer Disziplinen) die Stadt selbst etwas über den Körper, den wir bilden sollten, zu sagen hat. Dass die Stadt selbst etwas zu sagen hat über das Volk, das wir werden sollten und über den Platz, den die Armen und Marginalisierten dort einnehmen sollten.

In der Schrift, besonders im Alten Testament, sind Städte metonymische Bilder, die das Volk bezeichnen. Dies wird sichtbar in den Prophetien Jesajas, in denen Jerusalem die «Ärmste, vom Sturm Gepeitschte, die ohne Trost ist» (Jes 54,11) genannt wird. Dann wiederum, in Jesajas außergewöhnlichen Kapitel 60: die Strahlende, Leuchtende, Verherrlichte. Die gefallene Stadt, die entvölkert nur noch von Tieren bewohnt wird: «Ja, die befestigte Stadt ist einsam geworden, ein entvölkerter Ort, verlassen wie die Steppe. Dort weiden die Rinder und legen sich nieder. Sie fressen die Zweige ab» (Jes 27,10). Die erlöste, verherrlichte und jubelnde Stadt, zu der die Völker hinaufziehen, um nurmehr ein Volk zu bilden. «Blick auf und schau umher: Sie alle versammeln sich und kommen zu dir» (Jes 60,4). «Deine Tore bleiben immer geöffnet, sie werden bei Tag und bei Nacht nicht geschlossen» (Jes 60,11). Die Stadt wird beschrieben wie ein Spiegel des geistlichen Lebens des Volkes. Das Gegenteil ist dabei aber auch wahr: «Darum ist krank unser Herz, darum sind trüb unsere Augen, über den Zionsberg, der verwüstet liegt; Füchse laufen dort umher» (Klgl 5,17). Die Art, in der hier Heilsfragen artikulieren werden, zeigt, dass unsere Geschichte sich nicht auf allein individueller Ebene abspielt, sondern dass die Solidarität, die wir im Laufe der Zeit und des Raumes knüpfen, vitale Bedeutung hat.

Der biblische Kosmos lehrt uns auch, dass das göttliche Handeln sich ausgehend von einem ganz kleinen Volk ereignet, einem Sklavenvolk, von einem kleinen Rest, von einer Unfruchtbaren, von einem greisen Ehepaar, ausgehend von den Ruinen der Stadt. Und von dort wiederum, um Besitz zu ergreifen von der Geschichte, um seine Wunder zu wirken. Müssen wir daher die Bildrätsel der Menschen nicht als das Wertvollste betrachten, als Bilder, auf denen der Bestand das Gottesvolkes fußt? Wenn dem so ist, dann können diese Gedanken nicht beschränkt bleiben auf die Tischord-

nungen bei unseren Gemeindeessen. Diese Gedanken müssen uns ergreifen, wenn wir darüber nachdenken, was Städte im Bezug auf menschliche Gemeinschaft sein sollen. Vielleicht verstehen wir das Beharren des Papstes auf die Schönheit der Städte, im Bezug auf mögliche Brüderlichkeit, selbst wenn die erwähnten Städte eher Bilder von Favelas wachrufen: «Dennoch will ich betonen, dass die Liebe stärker ist. Viele Menschen in diesen Lebensumständen sind in der Lage, Bande der Zugehörigkeit und des Zusammenlebens zu knüpfen, die das Gedränge in eine Gemeinschaftserfahrung verwandeln [...]. Diese Erfahrung gemeinschaftlichen Heils ist das, was gewöhnlich kreative Reaktionen auslöst, um ein Gebäude oder ein Wohnquartier zu verschönern» (LS 149). Franziskus besteht außerdem auf einer qualitativen Gestaltung der «öffentlichen Plätze, [dass] Panorama und die urbanen Bezugspunkte gepflegt werden. Denn sie lassen in uns den Sinn der Zugehörigkeit, das Gefühl der Verwurzelung und den Eindruck wachsen, «zu Hause zu sein» in der Stadt, die uns umschließt und zusammenführt.» Er lädt jeden ein «die ganze Stadt als einen eigenen, gemeinsam mit den anderen genutzten Raum zu erfahren» (LS 151). Wenn die Stadt Zeichen der Gemeinschaft ist, wenn sie den Ruf zur Zusammenkunft anschaulich macht, wenn die Stadt daran erinnert, dass Gemeinschaft eine Berufung aller Menschen ist, dann verpflichtet all das auch den Stadtplaner. Er kann nur Handeln, wenn er sich demütig diesem Horizont unterstellt.

4. Von der Planung zum Angesicht

Als christliche Stadtplaner müssen wir die Hoffnung des Reiches, das uns im Bild Jerusalems gegeben ist, festhalten. Wir müssen uns erinnern, dass die Stadt ein Schoß der Gemeinschaft für alle Menschen sein soll – und das zuallererst für die Schwächsten – im Hinblick auf eine Zusammenkunft aller. Das alles sind recht schwere Aufgaben für ein kleines, junges Berufsfeld, das sich noch finden muss angesichts der Herausforderung der Megacities unserer Zeit. Eine demütige Antwort wäre, weniger Zeit auf die Planung von Raum und Baumasse zu verwenden (Baumassenberechnung: der Fetisch unter den Instrumenten des Stadtplaners), um dafür mehr Zeit in die Beobachtung der Stadtbewohner zu investieren, ihnen selbst Gehör zu schenken, ihren Ideen, ihren Erwartungen und ihrem Gefühl für ihren Lebensraum. Die Urbanistik hat im Kontakt mit der Soziologie sowie durch die Anthropologie und die Ethnologie große Fortschritte gemacht. Wir lernen Städte anzuschauen, wie sie tatsächlich sind: Orte der Inkarnation, Orte an denen Menschen geboren werden, leben, sterben, arbeiten, Dinge erleben, empfinden. Dieser neue Blick, der sich mehr auf den Menschen richtet als auf Pläne, ist keine leere Haltung. Er bedeutet einen regelrechten methodolo-

gischen Umsturz. Er fordert uns heraus, uns den Fragen zu stellen, die auch Franziskus ohne Unterlass aufwirft, wenn er von Städten spricht: Für wen bauen wir Städte? Mit welchem Ziel? Für Stadtplaner, die das Abenteuer der Begegnung mit den Bewohnern wagen, ist die Enzyklika eine starke Ermutigung:

Wenn man von der Wechselwirkung zwischen dem Raum und dem menschlichen Verhalten ausgeht, benötigen diejenigen, die Gebäude, Stadtviertel, öffentliche Räume und Städte planen, den Beitrag verschiedener Fachgebiete, die es ermöglichen, die Vorgänge, die Symbolwelt und das Verhalten der Menschen zu verstehen. Es genügt nicht, die Schönheit in der Gestaltung anzustreben, weil es noch wertvoller ist, einer anderen Art von Schönheit zu dienen: der Lebensqualität der Menschen, ihrer Anpassung an die Umwelt, der Begegnung und der gegenseitigen Hilfe. Auch aus diesem Grund ist es so wichtig, dass die Ansichten der betroffenen Bevölkerung immer die Analysen der Städteplanung ergänzen. (LS 150)

Gesichter betrachten und Worte hören

Diese Neuorientierung der Blickrichtung, oder besser noch die Erweiterung des Gesichtsfeldes, verwandelt unsere Art, Räume zu betrachten mit allen Konsequenzen für die Raumplanung. Am Beispiel des Geländes «Les Halles» in Paris lässt sich dies gut illustrieren. Die Planung von «Les Halles» lässt sich durch Berechnungen der Kilometerzahlen der RER- und Metro-Tunnel bewerkstelligen, anhand der beeindruckenden Fahrgastzahlen eines der größten Bahnhöfe Europas, unter dem Aspekt der Geschäftszahlen aus dessen Einkaufszentrum – und auch durch die Erinnerung an vergangene Architekten und Erbauer. Doch was lernen wir daraus über Implikationen dieses Ortes, dem Herzen dieses riesigen Agglomerats? Was sagt uns das über das Leben, das sich an diesem spezifischen Ort entfaltet? Wie soll man sich andere Ziele als einen verbesserten Personenfluss setzen, oder eine verbesserte Rentabilität pro Quadratmeter, wenn nur technische Gegebenheiten wahrgenommen werden? Eine alternative Herangehensweise wäre, von den Nutzern und Standortbewohnern auszugehen. Man könnte Obdachlose begleiten, die dort leben, herausfinden wo und wie genau diese Orte Ressourcen für Umherstreichende bilden, die in der Regel nur verjagt werden. Auch kann man Gruppen junger Gehörloser und Hörbehinderter beobachten, die sich in den «Halles» treffen, um von dort aus zu ihren Hörbehindertenzentren zu gelangen, an diesem zentralen Ort, wo sie aus dem gesamten Großraum Paris zusammenkommen. Oder man könnte aus einem entfernteren Pariser Vorort die Fahrt Jugendlicher mit der RER-Bahn begleiten, die für einen Nachmittag ihrem Viertel entfliehen wollen,

um herauszufinden, was die Großstadt mit ihrer Passantenflut zu bieten hat: Anonym unterwegs zu sein, hinter einer Säule jemanden zu küssen... Dieser Blick, der die Bedeutung eines Ortes durch die Annäherung an seine Bewohner zu erfassen sucht, verwehrt sich dabei der technischen Herangehensweisen jedoch nicht. Doch vervollkommenet er sie und erlaubt eine Ausrichtung der stadtplanerischen Maßnahmen im Dienste der Menschen und einer weiter gefassten Gerechtigkeit. Franziskus lädt uns zu diesem Blick ein, der ein weiteres Bild der Realität erfasst: «Jeglicher Eingriff in die städtische oder ländliche Landschaft müsste die Tatsache berücksichtigen, dass die verschiedenen Elemente des Ortes ein Ganzes bilden, das die Bewohner als ein kohärentes Bild mit seinem Reichtum an Bedeutungen wahrnehmen» (LS 151).

Stadtbewohner in das Nachdenken über ihre Stadt miteinzubeziehen heißt, Sinnfragen zu stellen: Für wen und wofür bauen wir die Stadt? Eine besondere Aufmerksamkeit auf die Wortwahl der Bewohner im Bezug auf ihre Lebensräume kann sich als lehrreich erweisen. Dies hilft uns, aus unseren stereotypen Denkkategorien auszubrechen. Es hilft uns, Menschen wahrzunehmen mit ihren Aktivitäten und ihren Eigendarstellungen, die sich in den Vierteln, die wir behandeln, etablieren. Dieses Beobachten kann uns bei der Intervention gerade in jenen Vierteln mit hoher Bevölkerungsdichte helfen, deren Architektur in Frankreich heftig angeprangert wurde; bis zu dem Punkt an dem «Plattenbausiedlungen und Sozialwohnsilos» unumkehrbar mit dem Scheitern der Stadtplanung und mit sozialer Dysfunktion assoziiert wurden.

Das Ausmaß der grotesken Ungerechtigkeit dieser Kategorien nimmt man wahr, wenn man Zeit mit den Bewohnern solcher Stadtviertel bringt, wenn man mit ihnen die Vielfalt an Formen, Zusammenhängen und Geschichten entdeckt. Bei genauerem Hinhören ist man über den präzisen Wortschatz der Bewohner überrascht: Wo man zuvor nur harte und unpersönliche Masse sah, ist man über die Komplexität der beschriebenen emotionalen Geographie, der symbolischen Aufladung des Raumes erstaunt. Schnell findet man heraus, dass sowohl in diesen Siedlungen als auch sonst überall Menschen, die sich wohl fühlen, von einem «Dorf, wo jeder jeden kennt» sprechen. Die Wertschätzung der Nachbarschaft, der ruhigen und freundlichen Geselligkeit, ist der Hauptfaktor für eine Lokalverbundenheit der Einwohner. So können selbst große Wohnkomplexe Orte «der gemeinschaftlichen Heilserfahrung» werden (LS 149). Vielleicht muss nicht alles verändert werden in diesen großen Agglomeraten, wie man bei einem ersten Herangehen vielleicht meinen möchte. Die Worte der Einwohner, das Betrachten ihrer Gesichter, all das fordert uns zu mehr Feingefühl bei unseren Eingriffen auf, zu mehr Wahrnehmung des Kontextes, zur Wertschätzung kollektiver Initiativen noch vor technischen Eingriffen. Man

erkennt, wie eine bestimmte Art zu Beobachten zur Korrektur von Berufsreflexen führen kann, zu neuen Anläufen, Städte zu denken, mit Zielen, die man auf anderem Wege nicht gesetzt hätte.

Papst Franziskus fordert uns heraus, in Prozessen zu denken

Ein erster Schritt ist, in der professionellen Praxis die persönliche Begegnung wiedereinzuführen, um den Blick anzupassen bzw. die Analyse zu bereichern. Franziskus lädt dazu ein, uns zu einem weiteren Schritt durchzuführen, nämlich dem der Teilhabe. Die Enzyklika *Laudato Si'* ist durchzogen von der Aufforderung zum Dialog: «Die dringende Herausforderung, unser gemeinsames Haus zu schützen, schließt die Sorge ein, die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen [...] Ich lade dringlich zu einem neuen Dialog ein über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten» (LS 13f). Die ökologische Bewegung steht am Anfang einer weltweiten Bewegung, die die Bürger als aktive Gestalter ihrer Zukunft wiedereinsetzt. Der Urbanismus hat von diesem Erbe profitiert: Er ist zugleich durchzogen von Geschichten des Kampfes, zum Beispiel gegen den Abriss eines Viertels, eines Gebäudes, sowie von Initiativen gemeinschaftlicher Erstellung von Programmen, zum Beispiel von geteilten Gärten im mitbestimmten Wohnraum. Heute sind Abstimmungen als Notwendigkeit im Gesetz verankert, vor jeglichen umfangreichen Bauvorhaben. Nicht selten wird eine engere Zusammenarbeit mit Anwohnern gewählt, abseits des strengen gesetzlichen Rahmens. Dass Abstimmungen zur Norm geworden sind, gehört zu unserer Epoche und entspricht neuen Erwartungen seitens der Bürger sowie neuen politischen Einstellungen. Das fordert auch eine stetige Neupositionierung der Stadtplanung. Wo der Stadtplaner früher sachkundiger Experte zur Diagnose bzw. zur Verwaltung von Abhilfemaßnahmen war, ist er heute aufgefordert zu beobachten, zum Dialog einzuladen und Dialogbedingungen zu formulieren. Franziskus beharrt darauf in seiner Enzyklika: «Es braucht Raum für Diskussion» (LS 135). «Immer ist es notwendig, den Konsens unter den verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren einzuholen, die unterschiedliche Perspektiven, Lösungen und Alternativen beisteuern können. Einen privilegierten Platz in der Diskussion müssen jedoch die Einwohner vor Ort haben, die sich fragen, was sie für sich und für ihre Kinder wollen, und die auch Ziele in Betracht ziehen können, die das unmittelbare wirtschaftliche Interesse übersteigen» (LS 183).

Die Stadt als Ort des «Sakramentes des Bruders»

Eines ist neu: Die Städte der Stadtplaner werden heute tatsächlich von Menschen bewohnt. Das heißt wir lernen, mit ihnen an Zielen und Lösungsansätzen zu arbeiten, um Städte zu gestalten. Vielleicht können wir auf diesem Weg Städte lebendiger Gemeinschaft bauen, im Gegensatz zu Speicher-Städten oder Ausweich-Städten. Städte rufen ja zum gemeinsamen Leben auf. Das, was unsere städtische Lebensweise auszeichnet, im vollen Wortsinn von städtisch, ist die herzliche Auseinandersetzung mit der Unterschiedlichkeit, das Teilen eines Raumes mit jemandem, den ich nicht kenne und der mir nicht gleicht. Solche Begegnungen, die man sich nicht aussucht, sind immer ein Wunder. Allein das friedliche Zusammenleben in öffentlichen Verkehrsmitteln ist schon ein Wunder. Die Tatsache, dass Nachbarn zusammen agieren, um ihr Lebensumfeld zu verbessern, ist ein weiteres, oder die unwahrscheinliche und belebende Begegnung mit jenem Fremden, den ich nicht angesprochen hätte, wenn er nicht meinen Hut aufgehoben hätte. Die Stadt lässt uns entdecken, dass wir Schwestern und Brüder haben. Sie lässt uns erkennen, dass wir Geschwister für diese fremden Frauen und Männer werden sollen, mit denen wir den Lebensraum teilen. Die Stadt ist für uns eine Einladung das «Sakrament des Bruders», unseres Nächsten, zu leben. Wir gehen von unserem Zuhause zur Arbeit und begegnen einem Halbtoten. Unser Blick trifft ihn und wir entdecken, dass wir ihn lieben sollen. Weshalb? Weil wir sein Nächster sind: wir sind ihm in diesem Moment am nächsten. Wir schenken ihm ein Restaurantgutschein und weisen ihn auf eine Sozialstation hin. Später kommen wir wieder vorbei, um uns nach seinem Wohlergehen zu erkundigen, mehr nicht. Aber so erfahren wir, dass jeder Mensch unser Bruder ist, weil die Stadt uns zusammengestellt hat, mit Reibungskontakt. Großstädte provozieren, dass man sich aneinander reibt, in jedem Alter, mit jeder Herkunft, jedem Glauben, jedem Outfit – eingessene Pariser, wie frisch Zugezogene. Die Stadt in der wir gemeinsam Leben ist Zeichen, dass wir gemeinsam leben sollen, denn wir leben in der Hoffnung, eines Tages im Reich versammelt zu sein. Christen – christliche Stadtplaner – sollten da nicht die Letzten sein, die die Klage Christi hören: «Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt» (Lk 13, 34).

5. Fazit: Die Stadt ist zur Freude berufen.

Papst Franziskus hat die Gabe, eine einfache Sprache zu sprechen, die einen Kurs der Ewigkeit vorgibt. Er spricht vom Leben, das wir kennen und zeigt uns, inwiefern es der Weg zu Gott ist. Eine dem Stadtplaner geschenkte Gnade ist es, wenn er im Text von *Laudato Si'* einen Aufruf zum Hinwirken auf die Ankunft des Reiches erkennt. So lesen wir die Schrift ein weiteres mal, folgen dem Faden der Geschichte des Gottesvolkes, schenken der prophetischen oder allegorischen Sprache Gehör, und schon erinnert sie uns an eine Hoffnung und eine Ethik: Wir sollen in Gemeinschaft im Hinblick auf das Reich leben. Unsere Städte sind durchzogen von diesen Fragen, gemeinsames Leben kommt nicht von selbst. Doch gleichzeitig sind unsere Städte Zeichen, die uns zur natürlichen Brüderlichkeit einladen im Hinblick auf eine übernatürliche Brüderlichkeit. Was für eine Herausforderung! Unsere berufsbedingten Arbeitsmittel sind noch ungenügend, dessen sind wir uns bewusst. Doch die Enzyklika gibt uns einen letzten Hinweis auf unseren richtigen Platz: «die Zeit [ist mehr wert] als der Raum» (LS 178, bzw. EG 222). Das ist auch eine Lehre aus dem Schöpfungsbericht: «Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen, sie sollen Lichter am Himmelsgewölbe sein, die über die Erde hin leuchten» (Gen 1,14). Wir sollten die Zeit mindestens so sehr bewohnen wie den Raum. Es ist eine kostbare Erinnerung an uns Städteplaner, die wir meinen, die Welt erfasst zu haben, wenn wir sie kartographiert haben. Wie soll man Zeit in der Stadt denken? Wie soll man auf diese dringliche Frage der Rhythmen in der Großstadt antworten, den frenetischen Puls, der alle mitnimmt, der berauscht, erschöpft und ausschweifend lässt?

Das Wiederaufkommen der Stadtfeste mag eine Antwort sein. Wir lernen Innehalten, um gemeinsam freie Zeit zu erleben: Festumzüge, die «Fête de la musique», Nachbarschaftsfeste, die sommerlichen «Paris-Plages» und all die Nacheiferer. Amusement? Lärm, der die Leere vertreiben soll? Vielleicht. Oder prophetisches Zeichen, Keim einer eschatologischen Realität: Die errettete Stadt ist zur Freude berufen. Die Zusammenkunft aller Menschen, das Heilswerk ist auf die Hochzeitsfreude hingeordnet: «Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel! Freu dich und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem!» (Zef 3,14). «Die vom Herrn Befreiten kehren zurück und kommen voll Jubel nach Zion. Ewige Freude ruht auf ihren Häuptern. Wonne und Freude stellen sich ein, Kummer und Seufzen entfliehen» (Jes 35,10).

Aus dem Französischen übersetzt von Raphael Schadt.

ANMERKUNGEN

Das französische Original dieses Aufsatzes erscheint im Frühjahr 2016 in: *Revue Catholique Internationale Communio* 41 (2016).

¹ Die Stadt wird uns wie eine Braut vorgestellt: «Wie der junge Mann sich mit der Jungfrau vermählt, so vermählt sich mit dir dein Erbauer. Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich. Auf deine Mauern, Jerusalem, stellte ich Wächter» (Jes 62, 5f). Sie wird uns auch wie eine Mutter vorgestellt: «Freut euch mit Jerusalem! Jubelt in der Stadt, alle, die ihr sie liebt. Seid fröhlich mit ihr, alle, die ihr über sie traurig wart. Saugt euch satt an ihrer tröstenden Brust, trinkt und labt euch an ihrem mütterlichen Reichtum! (Jes 66, 10f).

² Die Charta von Athen (frz: La charte d'Athènes) wurde auf dem IV. Kongress des Congrès International d'Architecture Moderne (CIAM, Internationaler Kongresse für neues Bauen) 1933 in Athen verabschiedet. Unter dem Thema «Die funktionale Stadt» diskutierten dort Stadtplaner und Architekten über Aufgaben der modernen Siedlungsentwicklung.

JEAN-LUC MARION · PARIS

KENOSE UND TRINITÄT

Wir sprechen allzu leicht von «Kenose», als wüssten wir, was mit diesem seltenen griechischen Wort gemeint ist. Doch das ist nicht der Fall.

I

Es kommt in der Bibel nur selten vor und hat nicht immer die gleiche Bedeutung. Der Wortstamm bezeichnet zumeist eine Leere, etwas Vergebliches, das Fehlen von etwas Erwartetem oder gar Geschuldetem. So schicken die ungetreuen Weinbergspächter die Knechte ihres Herrn «mit leeren Händen» zurück (Mk 12, 5) und Gott lässt im *Magnifikat* «die Reichen leer ausgehen» (Lk 1, 53). Die gleiche Leere kennzeichnet auch alles, was «ohne Grund, leer, κενῶς» gesagt wird (Jak 4, 5). So die «Prahlerie» (Gal 5, 26; Phil 2, 3) und das «gottlose Geschwätz» (1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 16), mit denen der «eitle (leere) Mensch» (Jak 2, 20) sich selbst täuscht, indem er sich von «leeren Worten» (Eph 5, 6) und «eitler Lehre» (Kol 2, 8) täuschen lässt. Folglich gilt es, die Leere und das leere Geschwätz zu meiden.¹ Paulus unterstreicht, «dass wir nicht vergebens (leer) zu euch gekommen sind», ohne etwas zu bewirken (1 Thess 2, 1); und dass er «nicht ins Leere gelaufen ist» (Gal 2, 2; Phil 2, 16), seine «Mühe ist nicht vergeblich, leer im Herrn» (1 Kor 15, 58; vgl. 1 Thess 3, 5). Es gilt vor allem, «die Gnade Gottes nicht vergeblich (leer) zu empfangen» (2 Kor 6, 1), sondern alles zu tun, «dass das Kreuz Christi nicht ausgeleert wird (μὴ κενωθῇ)» (1 Kor 1, 17), indem man meint, das Gesetz könne rechtfertigen; denn dann «wäre euer Glaube leer» (Röm 4, 14). Paulus ist überzeugt, «wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist unsere Verkündigung leer und ebenso leer ist euer Glaube» (1 Kor 15, 14). Er aber glaubt, dass «die Gnade in mir nicht wirkungslos (leer) gewesen ist» (1 Kor 15, 10). Hier ist immer von einem Mangel, einem Versagen, einem

JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist emeritierter Professor für Philosophie an der Pariser Universität Sorbonne und Professor an der Universität von Chicago. Er ist Mitbegründer der französischen Ausgabe dieser Zeitschrift und Mitglied der Académie Française.

gründlichen Misserfolg die Rede. Das entspricht dem Sprachgebrauch im klassischen Griechisch, wo der Wortstamm auf ein Leersein hinweist und in der medizinischen Sprache auf eine Entleerung, auf das Ausstoßen von etwas «Verderblichem».²

So gesehen entspricht die Aussage des Philipperbriefs 2, 7: «Er hat sich seiner selbst entleert (ἐκένωσεν)», die ein ungewöhnliches, heilsames, nachahmenswertes Geschehen beschreibt, nicht dem bei Paulus, in den apostolischen Briefen und bei den Synoptikern üblichen Wortgebrauch. Dort wird stets etwas Negatives ausgesagt, und daraus ergibt sich ein hermeneutisches Problem. Das im Philipperbrief reflexiv und in positivem Sinn gebrauchte Verb *kenoûn* lässt sich nicht durch andere, negativ gemeinte Stellen erklären. Es ist vielmehr eine Art *hapax legomenon*, ein nur einmal vorkommender Ausdruck.³

Folglich können wir uns nur von der Sache selbst leiten lassen, wenn wir diese «Ausleerung» Christi verstehen wollen, das heißt von der Betrachtung des Mysteriums des Kreuzes, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, der der ewige Sohn des Vaters und zugleich wahrer Mensch ist. Wie aber können wir das weiter verfolgen, ohne uns in den Irrwegen «leeren und eitlen» Begreifens zu verlieren? Hier noch mehr als sonst ist große Vorsicht, große Zurückhaltung gefordert; wir stehen vor einem heiligen Boden, den, streng genommen, weder unsere Gedanken noch unsere Füße betreten dürften, und den nicht erst unsere Antworten, sondern schon die Art unseres Fragens zu entweihen drohen. Es handelt sich um das unergründlichste, das unnahbarste, das geheimnisvollste aller Mysterien – mehr noch als das Mysterium der Bosheit (*mysterium iniquitatis*, 2 Thess 2, 7). Es geht um «das große Mysterium unseres Glaubens» (1 Tim 3, 16): Wie konnte die Heiligkeit eines Einzigen zum Heil für alle werden? Wie konnte das Leiden und Sterben eines Einzigen das Leben für alle hervorbringen? Wie und warum hat Gott Den, den «niemand einer Sünde zeihen konnte» (Joh 8, 46), den Einzigen, «der ohne Sünde geblieben ist» (Hebr 4, 5), «für uns zur Sünde gemacht» (2 Kor 5, 21)? Hier sind nur leise Töne angebracht, nur sie sind geziemend; Zurückhaltung drängt sich jedem Theologen und jedem Gläubigen auf, ja selbst einem Ungläubigen, wenn ihm bewusst wird, wovon er redet.

Das muss umso nachdrücklicher gesagt werden angesichts der Diskussion über das richtige Verständnis der *Kenose* und angesichts der «Kenotiker», die beide neuzeitlichen Ursprungs sind. Luthers Verständnis der hypostatischen Union im Sinne einer *communicatio idiomatum* hat einige Theologen zu fragen veranlasst, wie sich in der Passion Christi seine göttlichen und menschlichen Eigenschaften zueinander verhielten. Müsste man nicht sagen, dass die ersteren zurücktreten, wenn die letzteren in eine Krise kommen? Soll man das als eine Selbstbegrenzung des Logos verste-

hen (der im Sinne Calvins außerhalb des Fleisches bleibt und wirkt) und als einen Verzicht auf den Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften bis zur Auferstehung (Martin Chemnitz und die Gießener Schule), oder nur als eine Zurückhaltung und ein Verborgenhalten (Johannes Brenz und die Tübinger Schule)? Diese Diskussion brachte tatsächlich ein viel umfassenderes Problem ans Licht. In der Passion ging es um ein so zutiefst menschliches Leiden und Sterben, dass wir kaum verstehen können, wo da die Gottheit Christi blieb. Wer das Menschsein Jesu nicht (doketisch) einschränken wollte, musste fast zwingend die Ausübung seines Gottseins beschränken. Die Diskussion der Lutheraner wäre ein Nebenschauplatz geblieben, hätte sie nicht einen scheinbar unauflöslchen Widerstreit ans Licht gebracht. Die menschliche und die göttliche Natur scheinen in der Person Jesu in jeweils umgekehrtem Verhältnis hervorzutreten, und wenn das Menschsein in der Passion an die äußersten Grenzen der Erniedrigung gelangt, scheint sich folglich sein Gottsein im gleichen Maß zu verdunkeln.⁴ Doch weshalb soll man einen solchen Widerstreit der zwei Naturen Christi in seiner Passion annehmen? Weil seine Erniedrigung durch Folter, Leiden und Hinrichtung zumindest für eine Weile seiner Herrlichkeit, Macht und dem Wissen um sein Gottsein zu widersprechen scheint. So oberflächlich diese Entgegensetzung zu sein scheint, sie zieht die letzte Konsequenz aus einer Schlussfolgerung Hegels, die alles andere als oberflächlich ist (und in dieser Frage sind wir oft Hegelianer ohne es zu wissen).

Ein naiv-frommes Gemüt sieht nur deshalb einen Widerspruch zwischen den beiden Naturen Christi, weil die Erniedrigung eines menschlichen Sterbens der Herrlichkeit Gottes ganz offensichtlich zu widersprechen scheint. Genauer gesagt, weil die Erniedrigung (das Leiden und Sterben) für die Herrlichkeit *unerträglich* sein muss, etwas, mit dem sie sich weder abfinden kann, noch das sie zu erdulden vermag. In der Tat *erträgt* die Liebe Gottes (Jene Liebe, die Gott dem Menschen zeigt und schenkt, vor allem aber die innertrinitarische Liebe) das Leiden Christi *nicht* und schreckt vor ihm zurück. Weniger aus Angst, vielmehr weil es, um dem Leiden Christi gerecht zu werden, um den Widerstreit zwischen den zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi zu überwinden, mehr und Besseres brauchen würde als Liebe (nämlich die selbstlose Liebe Gottes, die *agapê*); denn der menschlich verstandenen Liebe geht die nötige spekulative Tiefe ab: «Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; die Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.»⁵ Hier soll das «Negative», das heißt das verneinende Moment, welches das (Selbst-)Bewusstsein in jeden Satz einführt, um dessen spekulative Dynamik auszulösen und die theoretische Aussage zur Wirklichkeit des objektiv Vernunfthaften emporzuführen, die

subjektive, gemüthafte Ohnmacht der Liebe ablösen. Darin zeigt sich, wie gotteslästerlich diese Lehre ist. Zunächst, weil sie die *agapé* entwertet, die doch «die höchste» aller Tugenden ist (1 Kor 13,13), die «bis zum Letzten» geht (Joh 13,1), bis zu dem Punkt, wo man sie «vor den Menschen verleugnet» (Mt 19,17 par.). Diese Lehre verfehlt alles, weil sie «den einzig Guten» (Mt 19,17 par.) missachtet, den uns die Offenbarung nahebringen will. Sie wurde nicht nur durch ihre theoretischen Auswirkungen widerlegt, ganz zu schweigen von den historischen, auf die wir hier nicht eingehen. Schon Paulus hat sie im Voraus als falsch erwiesen, als er die *agapé* durch die vier Eigenschaften definierte, die Hegel dem «Negativen» zuschreiben wollte: «Die *agapé* erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand (πάντα ὑπομένει)» (1 Kor 13, 7). Anders gesagt: Mehr als alles andere in der Welt und außer der Welt erfährt und verwirklicht die *agapé* den Ernst, den Schmerz, die Arbeit und die Geduld. Da geht es wirklich um etwas «Erbauliches», um den «Aufbau des Leibes Christi in *agapé*» (Eph 4,16), und dies ohne Gefahr, in Fadheit abzugleiten; denn nichts erweist sich als kraftvoller als die *agapé*, vor allem da, wo Christus sie in seinem Leiden zeigt. Gewiss, man braucht das nicht zu glauben, wenn man es nicht sehen will.⁶ Das gilt von manchen Philosophen, vor allem von ihren Nachbetern. Die Schwierigkeit liegt darin, dass *für uns*, nach unserer Erfahrung und so wie wir die *agapé* verstehen, das menschliche Leiden und Sterben, folglich das negative Moment, mit mehr «Ernst» verbunden ist und mehr «Geduld» erfordert als das, was wir mit dem vieldeutigen und abgeschliffenen Wort «Liebe» benennen. Es fragt sich jedoch, ob wir mit dem, was *wir* unter «Liebe» verstehen, das richtig erfassen, was Gott mit *agapé* meint. Anders gewendet: Muss man, um den spekulativen «Ernst» Gottes zu erfassen, das Negative in die Dreifaltigkeit einführen, oder nicht gerade umgekehrt das, was die Philosophie als «Ernst» betrachtet, von der *agapé* her zu verstehen suchen, so wie sie der dreifaltige Gott im Leiden Christi offenbart?

Das ebenso wichtige wie umstrittene, aber jedenfalls maßgebliche Rahnersche Prinzip: «Die «ökonomische» Trinität *ist* die immanente Trinität und umgekehrt»⁷, ist gerade hier anzuwenden. Wenn sich die *agapé* im Leiden Christi in einer Weise zeigt, die all das übersteigt, was wir als Liebe kennen und erfahren, und die folglich im Licht der Gepflogenheiten Gottes zu sehen ist, dann muss man sie vom dreifaltigen Leben Gottes aus zu verstehen suchen. Doch dürfen wir uns eines Zugangs zum Innenleben der Dreifaltigkeit erkuhnen? Von uns aus nie. Es gibt nur einen Zugang, den Christus uns offenbart, als Sohn des ewigen Vaters. Doch wo und wie offenbart er uns etwas von diesem dreifaltigen Leben außer im Heilsgeschehen, im äußersten Darleben der *agapé* – dem Äußersten, weil es bis in den Abgrund ihres Gegenteils, das Leiden und den Tod führt?

II

Nachdem wir so aufgezeigt haben, dass wir unsere Sichtweise umkehren müssen, gilt es jetzt, den Philipperhymnus (Phil 2, 6–11) in dieser neuen Sicht zu lesen.

Im ersten Vers (2, 6): «Er, der in der Gestalt Gottes war, hat es nicht als einen festzuhaltenden und zu verteidigenden Besitz (ἄρπαγμόν, *harpagmon*) erachtet, Gott gleich zu sein (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ)» finden sich einige im weitesten Sinne philosophische Ausdrücke (*hyparkein*, *morphè*, *einai*) und ebenso im zweiten Vers (*morphè*, *homoiôma*, *schêma*). Angesichts der Diskussion über ihre richtige Übersetzung ist zu sagen, dass sie jedenfalls nicht im Sinne metaphysischer Aussagen zu verstehen sind; das wäre ein typisch neuzeitlicher Irrtum. Bemerkenswert ist höchstens der im Neuen Testament äußerst seltene Infinitiv *einai*. So bleibt nur ein bedeutungsträchtiges Wort rätselhaft, *harpagmos*, das in der Heiligen Schrift nur hier vorkommt und auch im Profangriechischen äußerst selten ist. Im Vergleich mit zwei Substantiven (*harpax*, der Räuber, und *harpagé*, das Raubgut, die Beute) und einem Verb (*harpazein*, sich einer Sache bemächtigen, rauben) lässt sich eine angemessene Übersetzung erschließen.⁸ Der *Harpagmos* bezeichnet etwas, das man sich mit Gewalt angeeignet hat, um es in seiner Macht zu haben und um den Besitz zu wahren, solange man es vermag. Es handelt sich weder um eine «Anmaßung» (denn diese könnte auch ohne Gewalt geschehen) noch um einen «Erwerb», weil es schon ein Besitz ist, und auch nicht um ein «eifersüchtiges Festhalten» ohne gewaltsame Aneignung.⁹

Das aber macht die Schwierigkeit nur größer. Warf man Jesus nicht gerade vor, er habe sich den Rang Gottes angeeignet? Man wollte ihn töten «wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott» (Joh 10, 33). Noch genauer wegen eines Verbrechens, das mit fast den gleichen (seltenen) Worten bezeichnet wird wie im Philipperhymnus: «Darum waren die Juden noch mehr darauf aus, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich damit gottgleich machte (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, Joh 5, 18)». Erstaunlicherweise verschweigt die Exegese diesen offensichtlichen Gleichklang fast immer. Trotz angeblicher chronologischer Unmöglichkeit scheint der Philipperhymnus die Anklage gegen Jesus aufnehmen zu wollen, um sie zu widerlegen. Jesus hat tatsächlich diesen Anspruch immer wieder erhoben: Seinem Vater gleichgestellt zu sein, Gott zu sein: «Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat (ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν, Joh 19, 7)». Immer geht es um diesen seinen Anspruch: «Denn er hat gesagt: Ich bin der Sohn Gottes» (Mt 27, 43). Oder im Munde Jesu: «Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden» (Mt 11, 27; Lk 10, 22). «Jesus sagte ihr: Ich bin es, der mit dir

spricht» (Joh 4, 26, vgl. 42). Und nochmals: «Ich und der Vater sind eins» (Joh 10, 30); denn «Ich bin im Vater und der Vater ist in mir» (Joh 14, 10). Die Anklage besteht somit zu Recht, das Verbrechen scheint erwiesen. Und doch ist die Verurteilung ungerecht.

Denn es geht nicht darum, ob Christus der Sohn Gottes und «eins» mit dem Vater ist; entscheidend ist vielmehr, *wie* er es ist. Er ist zweifellos gottgleich; doch alles hängt davon ab, wie er diese Gottgleichheit besitzt. Diese *Weise* des Besitzes können die Ankläger im Tempel, die Schriftgelehrten und Pharisäer nur nach ihrem eigenen Verständnis eines Besitzes verstehen – als ein *in Besitz nehmen*, ein allenfalls gewalttätiges sich Aneignen, jedenfalls ein Beanspruchen. Kurz: als einen eifersüchtigen Anspruch Gott gegenüber – was seinerseits voraussetzt, dass Gott eifersüchtig ist, so wie ihn auch der Versucher verstanden hat: «Gott weiß: Sobald ihr davon [von der Frucht des Baumes] esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott sein und erkennt Gut und Böse» (Gen 3, 4). Deshalb wirft Christus denen, die laut und nachdrücklich auf ihre «Abkunft von Abraham» pochen, nicht nur vor, «auf Ehre bedacht» zu sein, sondern auch, etwas Teuflisches an sich zu haben: «Ihr habt den Teufel zu eurem Vater, und ihr wollt das Begehren eures Vaters erfüllen» (Joh 8, 33.50.44). Die Gegner Jesu verstehen seinen Anspruch auf Gottessohnschaft genau gleich, wie sie ihre eigene Abkunft von Abraham verstehen: als einen festzuhaltenden Besitz. Sie sehen es nie als etwas, das ihm geschenkt ist. Das würde *dann deutlich*, wenn er bereit wäre, es wieder hinzugeben.

Das gleiche Missverständnis findet sich fast noch ausgeprägter bei den Jüngern. Sie denken wie die Juden, wie alle Menschen: Wenn Jesus der Christus ist, der Heilige Gottes, und wenn sie seine Jünger und Apostel sind, dann ist zu fragen, was ihnen deshalb zusteht, worauf sie einen Anspruch erheben können, ein ihnen ihrer Meinung nach zustehendes Vorrecht. So brennt ihnen die Frage auf der Zunge, die eine voreilige Mutter, die sich Sorge um das Fortkommen ihrer Söhne macht, vielleicht als erste ausgesprochen hat (Mt 20, 20–21). Die Frage taucht immer wieder auf in einer «Auseinandersetzung», ja in einem «Streit» unter den Beteiligten (Lk 9, 46; 22, 24): «In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und fragten: Wer ist im Himmelreich der Größte?» (Mt 18, 1–5). Oder: «Als sie dann zuhause waren, fragte er sie: Worüber habt ihr unterwegs gesprochen? Sie schwiegen; denn sie hatten unterwegs miteinander darüber gestritten, wer der Größte sei» (Mk 9, 33–34). Die Jünger betrachteten sich in der Tat als «Könige über die Völker», die sie «beherrschen» und «die Macht haben (ἐξουσιάζοντες), sich Wohltäter nennen zu lassen» (Lk 22, 25). Auch sie streben nach Macht, nach sicherem Machtbesitz.

Hier zeigt sich das Missverständnis. Den Gegnern Jesu geht es darum, an dem ihnen zukommenden Rang als Nachkommen Abrahams festzuhalten,

mit allen damit verbundenen Vorrechten. Für die Jünger geht es um den Erwerb von Machtposten im kommenden Reich, samt den entsprechenden Vorrechten. Die einen wie die andern können sich nicht vorstellen, dass es für Christus anders sein könnte; sie stellen ihn sich als *Besitzer* einer Sohnschaft vor, die ihn dem Vater gleichstellt, samt all den dazugehörigen Vorrechten. Diese Sohnschaft, dachten sie, betrachte er als einen Besitz, den er zwar nicht an sich reißen, aber doch bewahren und verteidigen müsse – so wie sie das zweifellos täten, wenn sie es könnten. Um dieses Missverständnis, das im Rangstreit der Jünger seinen Höhepunkt erreicht hat, zu klären, legt Christus ihnen den gerade umgekehrten Grundsatz vor: «Wer sich so erniedrigen kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte» (Mt 18, 4). Dabei gebraucht er das Wort «erniedrigen», das der Philipperhymnus auf ihn selbst anwendet: «Er erniedrigte sich» (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, Phil 2, 8). Folglich gilt nicht nur: «Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen sein» (Mk 9, 36); diese Umkehr der Wertordnung verlangt auch eine grundstürzende Erniedrigung, die in der Fußwaschung ihren Anfang nahm: «Begrift ihr, was ich an euch getan habe? Ihr nennt mich Herr und Meister, und das zu Recht; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen» (Joh 13, 12–14). Der Vorrang im Reich Gottes ist nicht im Sinne eines Besitzes zu verstehen; er beruht auf einer Entäußerung, nicht auf Festhalten, sondern auf Aufgeben. So sehr, dass im Gegensatz zum (metaphysischen) Prinzip, wonach jedes Seiende an seinem Sein festhalten will (*conatus in suo esse perseverandi*), auf dem das Prinzip des Nicht-Widerspruchs beruht (nichts kann von sich selbst verschieden sein), hier das genau umgekehrte Prinzip aufgestellt wird, das man als Prinzip des Widerspruchs gegen sich selbst bezeichnen könnte: «Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren, und wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen».¹⁰ Um zu retten und um selbst gerettet zu werden, darf man sich *nicht* um jeden Preis selbst retten wollen, im Gegensatz zur Meinung jener, die Christus zum Herabsteigen vom Kreuz zu bewegen suchten: «Rette dich selbst» (Mt 27, 40; Mk 15, 31). Sich selbst retten ist genau das, was der gekreuzigte Christus auf keinen Fall tun durfte; er sollte ja zeigen, dass nur der Vater, der aus dem Nichts (*ex nihilo*) erschafft, die Auferstehung schenken kann. Jesus, der Retter, hat andere nur dadurch gerettet, dass er *nicht* seinen Willen getan hat, sondern den Willen des Vaters, dem er sich anheimgab. Anders gesagt, weil er bei der Rettung der andern nicht auch oder zudem noch sich selbst gerettet hat, sondern Zeugnis gab vom Kommen des Reiches und von den Zeichen, die sein Kommen begleiten. Deshalb darf und soll man so weit gehen, «seine Seele zu hassen» (Lk 14, 26, vgl. 17, 33 oder Joh 12, 25) – vorausgesetzt, dass dies kein zerstörerischer

Selbsthass ist, sondern die Umkehr der «Selbstliebe bis zum Gotteshass»¹¹: Gott lieben bis zur Selbstverachtung, indem man alle Sorge für sich Gott übergibt. Gott gegenüber bin ich für meinen Bruder mehr verantwortlich als für mich selbst. Zur Rettung meines Bruders vermag ich viel; doch nichts zu meiner eigenen Rettung – außer dass ich meine Rettung von Gott erwarte und mich nicht selbst retten will.

Der Verzicht auf *Selbsterlösung* wird so zur Vorbedingung und zur einzigen Vorbedingung für das Erlangen des Heils. Wer sich sein Heil selbst verschaffen will, so wie jeder, der sich um Selbstbesitz müht, verdunkelt die Wahrheit, dass es zum Wesen des Heils gehört, eine Gabe Gottes zu sein, die ich von anderswoher und nicht von mir selbst *erhalte* – wenn *ich* sie denn erhalte. Eine Gabe wird nur gegeben, wenn ihr Empfänger bereit ist, sie zu empfangen – das heißt hier: nur wenn er auf die tödliche Meinung verzichtet, er könne sich sein Heil selbst verschaffen. Das Heil kann ich nur von einem andern geschenkt bekommen; ich erhalte es nur als Gabe, was voraussetzt, dass ich die Möglichkeit und die Sorge um das Geben, um das *mir* etwas Geben dem Geber überlasse. Ich kann nur etwas erhalten, wenn ich es nicht schon besitze, wenn ich es mir nicht selbst verschaffe, wenn ich es nicht schon in mir selbst bewahre. Nur in dem Maße kann ich etwas in Empfang nehmen, als ich darauf verzichte, über dieses Empfangen selbst zu verfügen und es auch der Gabe überlasse, in welchem Maß sie mir zukommen soll. Eine Gabe kann nur dank einer Selbstaufgabe des Empfangenden empfangen werden – indem er sie als etwas entgegennimmt, das er nicht selbst besitzt und das er nicht selbst hervorbringt, als etwas, das nicht von ihm kommt, sondern von anderswoher *auf ihn zukommt*. Eine Gabe bekomme ich nur im Raum einer Möglichkeit: dass ich sie möglicherweise erhalte. Diese Möglichkeit führt zur Erwartung; sie führt möglicherweise zur Entgegennahme, aber sie kann auch zur Enttäuschung führen. Sie setzt voraus, dass ich mich auf die Möglichkeit einlasse, mich ihr aussetze, sie nicht zunichtemache durch Besitznahme oder Besitzanspruch (*harpagmos*). Die Gabe gibt und verlangt nicht – sie setzt nur voraus, dass ich mich ihr hingebe. Die Hingabe an die Möglichkeit der Gabe bestimmt das Maß ihres Empfangens. In dem Maße, als Christus «sich seiner entleert hat», «sich selbst erniedrigt hat» – das heißt, sich so sehr hingegeben hat, dass er es dreimal tat: zuerst in der Menschwerdung («er ging in die Gestalt eines Sklaven ein und nahm die Haltung eines Menschen an»), dann im Gehorsam («er wurde gehorsam bis zum Tod»), schließlich am Kreuz («ja bis zum Tod am Kreuz») – in dem Maße hat seine unendliche Hingabe eine unendliche Gabe möglich gemacht: «Gott hat ihn erhöht und ihm die Gnade des Namens geschenkt, der über allen Namen ist» (Phil 2, 9).

Ein Besitz geht verloren mit seinem Besitzer. So unvergänglich eine Gabe sein mag, die empfangene Gabe geht mit dem, der sie besitzt, dennoch

verloren. Gerettet wird nur, was weitergegeben wurde. Gerettet durch den Geber, der es einem andern gibt, der es im Maß seiner Hingabe empfängt. Der Tod Christi zeigt im äußersten Abgrund, den das urzeitliche Gewicht der Sünde in den Boden der Welt gegraben hat, die Wahrheit des Prinzips auf, dass alles verloren geht, was nicht weggegeben wurde; dass nichts überlebt, außer dem, was zur Gabe wird; dass nur die Gabe die Hingabe zu etwas Rettendem macht, weil nur die Gabe die Hingabe zur Voraussetzung hat. Der gekreuzigte Christus beweist, endgültig, dass wer sein Leben festhält, es verliert, und wer es hingibt, das Leben gewinnt.

III

Damit wird deutlich, dass sich die *Kenose* nur im Horizont des dreifaltigen Gottes verstehen lässt – wenn wir sie denn verstehen sollen, weil nur sie uns «das große Geheimnis unseres Glaubens» (1 Tim 3,16) verstehen lässt. Die Diskussion über die («moralischen» oder «metaphysischen») Eigenschaften Christi, die das Problem auf die allzu menschliche Ebene der Psychologie seines Selbstbewusstseins verlagert (die wir doch höchstens annähernd verstehen können), trägt nicht zur Klärung bei und weicht nur dem Ernst der Frage aus. Die wahre, fast unüberwindliche Schwierigkeit liegt darin, zu errahnen, wie Christus im Abgrund der denkbar größten Sünde und unter Schmerzen, von denen Thomas von Aquin sagt, sie «übertrafen alles, was Menschen in diesem Leben erleiden können»¹² (weil er einen weit empfindlicheren Leib hatte als wir, weil sein reiner Geist jede Beleidigung noch tiefer empfand, und vor allem weil sein Wollen rückhaltlos auf das Heil aller Menschen ausgerichtet war), wie er all das erdulden konnte, ohne sich gegen Gott aufzulehnen (dem Vater vielmehr seinen Geist übergab, Lk 23, 46) und ohne irgendeinen Menschen anzuklagen (ihnen vielmehr verzieh, Lk 23, 34). Was hat er so «vollbracht» (Joh 19, 30) und «bis zum Ende» vollbracht (Joh 13, 1)? Er vollbrachte, in der Endlichkeit, im tiefsten Abgrund der Sünde und folglich im äußersten Schmerz, den gleichen Akt der *agapé*, der Ganzhingabe an den Vater, um sich von ihm, im Heiligen Geist, ganz und gar als Gabe zu empfangen, wie er das von Ewigkeit her im Leben des dreifaltigen Gottes (der so genannten immanenten Trinität) tut. Was Christus von seinem heilsgeschichtlichen Auftrag sagt: Er betrachte die Herrlichkeit, die ihn dem Vater gleichstellt, nicht als ein festzuhaltendes Besitztum; er empfangen sie in je neu vollzogener Hingabe: «Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 5, 30); «Ich bin nicht auf meine Herrlichkeit bedacht; doch es gibt einen, der darauf bedacht ist, und der richtet [...] Wenn ich mich selbst verherrliche, gilt meine Herrlichkeit nichts; mein Vater ist es, der mich verherrlicht» (Joh 8, 50.54)

– das offenbart, was ohne Sünde, ohne Endlichkeit, ohne Leiden in aller Ewigkeit im dreifaltigen Gott geschieht. Die Verherrlichung, die der Hymnus Christus in der Heilsgeschichte finden lässt, wenn «jede Zunge bekennt, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Verherrlichung des Vaters» (Phil 2, 11), ist keine andere als jene, die der dreifaltige Gott (die immanente Trinität) in sich selbst vollzieht: «Und jetzt, Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt ward» (Joh 17, 5). In seiner Passion vollbringt Jesus Christus die gleiche *agapé*, wie er sie im dreifaltigen Gott vollbringt, weil er als Sohn, der er seit Ewigkeit ist, nie aus der Trinität «heraustritt», noch sich ihrer entledigt oder «entäußert», wie die Philosophen in sinnloser (*wohin soll er gehen?*) oder gar gotteslästerliche Meinung (soll der Sohn sein Sohnsein aufgeben?) vorschlagen. Das Gegenteil ist wahr: Jesus Christus zieht die Welt – trotz ihrer Endlichkeit und trotz der Sünde – in das Innenleben des dreifaltigen Gottes hinein, er «fasst in sich alles zusammen» (Eph 1, 10), damit «Gott alles in allem sei» (1 Kor 15, 28). Er verwirklicht und zeigt das trinitarische Paradox (dass der Sohn alles, was er hat, empfangen hat, und *eben deshalb* der «Anfang» schlechthin ist) in der Heilsgeschichte, im Abgrund der Endlichkeit und unserer Sünde auf: «Dann werdet ihr erkennen, dass Ich bin (ἐγώ εἰμι)», und dass ich nichts von mir aus tue, sondern nur das sage, was der Vater mich gelehrt hat» (Joh 8, 28). Die «Kenose» führt nicht das Negative, die Entäußerung, ja den «Tod Gottes» in den dreifaltigen Gott ein (genauer müsste man sagen: aus Gott heraus); sie offenbart vielmehr dem in der Finsternis der Sünde befangenen Menschen, der sich im Selbsthass und im Hass aller gegen alle verzehrt, das ewige Spiel von Gabe und Hingabe, in dem die drei göttlichen Personen triumphierend jubeln. Das Meisterwerk, das Christus vollbracht hat, besteht nicht in einer heroischen Tugend und auch nicht im Übermaß seines Leidens; denn weder ein überragendes Vorbild noch die Mühsal eines Freikaufs kann irgendjemanden erlösen. Es besteht darin, dass er, gleichsam ein musikalisches Genie, die vollkommenste Melodie und Komposition auf einem Instrument vorspielt, das nur noch eine Saite hat (den freien Willen) und dessen Saite (durch die Verderbnis des Bösen) zudem noch völlig verstimmt ist. Auf diesem Instrument (unserer Menschennatur, die immer falsch spielt) spielt er seiner Natur gemäß vollkommen richtig. Dank dem, was er so geleistet hat, kann er uns versprechen, dass auch wir richtig (oder annähernd richtig) werden spielen können, wenn wir uns von dem gleichen Geist leiten lassen, der ihn in aller Ewigkeit mit seinem Vater verbindet.

Der letzte Schrei des sterbenden Christus ist zweifellos ein Ausdruck seines Todeskampfes; es ist aber auch der Siegeschrei dessen, der weiß, dass er am Ende seines Laufs durch die Wüste unserer Verderbnis angekommen ist, dass er bis zum Letzten gegangen ist, und damit zu seinem Vater. Es gibt eine Freude Christi, an der er uns teilhaben lässt, wenn wir lernen, uns

hinzugeben: «...damit sie meine Freude in Fülle in sich haben» (Joh 17,13). «Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird» (Joh 15,11). Die Auferstehung Christi beginnt mit diesem Freudenschrei im Augenblick des Todes. Wir errahnen in diesem Leben etwas von der Auferstehung, wenn uns diese Freude wenigstens von ferne anrührt.

Den lebendigen Gott schauen heißt für uns: richtig sehen. Die Kenose vom dreifaltigen Gott aus sehen und nicht die Dreifaltigkeit von der Kenose aus. Die vollkommene Gabe sehen in der Hingabe des Sohnes an den Vater, ungeachtet der Verzerrungen durch das dunkle und fast undurchsichtige Prisma der Sünde, dank der unvergleichlich richtigen Logik des Geistes. Anders gewendet: Im Gekreuzigten nicht nur den Sterbenden des Isenheimer Altars sehen und dann seinen Leichnam, sondern, unlöslich damit verbunden, auch den in Herrlichkeit Auferstehenden auf der Rückseite der Tafel. Man müsste – das wäre der wahre Glaube an die Auferstehung – die drei in einem einzigen Blick übereinander gelagert sehen, das Kreuz als die einzige *Darstellung* des dreifaltigen Gottes, zu der wir in diesem Leben Zugang haben.

Es fehlt nicht an Texten, in denen durch alle trübenden Nebel der Heilsgeschichte hindurch blitzartig etwas vom Innenleben des dreifaltigen Gottes (der so genannten immanenten Trinität) aufleuchtet. Christus wendet sich manchmal unmittelbar an seinen Vater: «Ich danke dir Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du das den Weisen und Gelehrten verborgen, und es den Kindern offenbart hast» (Mt 11,25) – wobei, wie Lukas sagt, «Jesus, voll Heiligen Geistes, jubelte» (Lk 10,21). Immer wenn ein Sterblicher das Wunder einer Offenbarung des dreifaltigen Lebens erlebt (denn es ist das einzige endgültige Wunder, zu dem alle andern Wunder nur hinführen sollen), jubelt Christus vor Freude auf; er sieht, wie das Licht aufzuleuchten beginnt, wie sich sein Auftrag erfüllt und wie sich die Herrlichkeit Gottes mitten in der Sünde durchsetzt. Auch da, wo er sieht, die Auferweckung des Lazarus könnte für das umstehende Volk nützlich sein, und wo sie deshalb möglich wird, erbittet er sie von seinem Vater und offenbart damit etwas vom ewigen Innenleben der Dreifaltigkeit: «Jesus erhob seine Augen und sprach: Vater, ich danke dir (εὐχαριστῶ), dass du mich erhört hast. Ich wusste zwar, dass du mich immer erhörst, aber wegen der Menge, die um mich herumsteht, habe ich es gesagt; denn sie sollen glauben, dass du mich gesandt hast» (Joh 11,41–42). Im Wunder sollen sie etwas von dem dreifaltigen Auftrag wahrnehmen, der er dieses Wunder ermöglicht hat und es Wirklichkeit werden ließ. Das zeigt sich vor allem dann, wenn Christus in seiner «Stunde» und beim Streitgespräch im Tempel über seinen Auftrag die Antwort des Vaters herausfordert: «Deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen» (Joh 12,27–28). Im «hohepriesterlichen

Gebet», kurz vor der Passion, offenbart Christus das *admirabile commercium* (den «wunderbaren Tausch») seiner Herrlichkeit, die er als *harpagmon* aufgibt, um sie als Gabe zu empfangen: «So sprach Jesus, und indem er die Augen zum Himmel erhob, sagte er: «Vater, die Stunde ist gekommen! Verherrliche deinen Sohn, damit er dich verherrlicht» (Joh 17,1). Der Vater selbst macht sich da und dort für die Menschen vernehmbar, indem er seinem Sohn antwortet, genauer gesagt, sich *für ihn* verantwortet. Zuerst bei der Taufe: «Da kam eine Stimme vom Himmel und sagte: «Dieser ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich Gefallen habe» (Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22 macht daraus eine direkte Anrede: «Du bist mein Sohn»). Auch bei der Verklärung ist die Vision weniger wichtig als die «Stimme, die aus der Wolke kam und sagte: «Das ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich Gefallen habe; hört auf ihn!» (Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35). Auch die Bittrufe des Sohnes an den Vater erhielten selbstverständlich sogleich eine Antwort. Auf die Bitte: «Vater, verherrliche deinen Namen» antwortet eine Stimme: «Ich habe ihn schon verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen» (Joh 12,28). Man hörte die Stimme, aber verstand sie nicht; die Menge fragte sich, ob es gedonnert oder ein Engel gesprochen habe. Jesus erklärt ihnen: «Nicht für mich kam diese Stimme, sondern für euch» (Joh 12,30), zur Kundgabe der sogenannten immanenten Trinität in der Heilsgeschichte, wie bei der Auferweckung des Lazarus. Man könnte auch die Gefangennahme Jesu – genauer gesagt seine Einwilligung in die Gefangennahme, der er hätte entgehen können – als eine Bestätigung seiner Sohnschaft «in der Gestalt Gottes» (Phil 2,6) auffassen: «Als er zu ihnen sagte: «Ich bin es» (ἐγώ εἰμι), wichen sie zurück und stürzten zu Boden» (Joh 18,6). Der Geist greift als Vermittler und Regisseur des trinitarischen Dramas ohne Worte ein, «nach Art einer Taube» (Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,24).

Auch die letzten Worte Christi muss man als Offenlegung des dreifaltigen Lebens Gottes im *Zerreißen* verstehen (wie der Vorhang des Tempels zerriss). Sein Sterben war ohne Zweifel die Hingabe von jeglichem *harpagmos*: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mt 27,46; Mk 15,34). Doch im ewigen Drama des innertrinitarischen Lebens *ermöglicht* diese Hingabe gleichfalls ohne Zweifel die nie wieder rückgängig zu machende Gabe. *Weil* der Sohn sagen kann: «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,26), ist *in den Augen des Vaters* tatsächlich alles «vollbracht (τετέλεσται)» und der Geist *auch in dieser Welt* freigesetzt: «...und er neigte das Haupt und übergab den Geist» (Joh 19,30).

Einige haben das gesehen, zwar nicht auf Anhieb, aber zu gegebener Zeit und endgültig. Oder ohne es ganz zu verstehen, als schlichte Feststellung einer Tatsache. So die Jünger beim Seesturm: «Wahrlich, du bist der Sohn Gottes» (Mt 14,33). Oder der Hauptmann und die Soldaten, die mit ihm Jesus bewachten, «zutiefst erschrocken über das Erdbeben und das, was

geschah»: «Wahrhaftig, das war der Sohn Gottes» (Mt 12, 54; Mk 15, 39; Lk 23, 47: «Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Gerechter»). Oder auch als Vorahnung der Offenbarung des dreifaltigen Lebens in der Heilsgeschichte, wie Petrus bei Cäsarea: «Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16, 16; Mk 8, 29–30; Lk 9, 20). Wo Petrus im Namen aller verbliebenen Jünger spricht, muss er noch deutlicher werden: «Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast die Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes» (Joh 6, 68–69).

Sich mit der «Kenose» befassen, heißt erfassen, «wie das Allerhöchste (*to hypsêlon*), das bei seinem Kommen zum Niedrigsten (*to tapeinon*) wurde, im Niedrigsten sichtbar wird (*kathoratai*) ohne sein Höchstsein aufzugeben».¹³ Anders gewendet: Es heißt sehen lernen, dass die Verlassenheit Christi im Sterben eine Hingabe ist (er stirbt sozusagen *intensiver* als jeder andere Mensch und «hat das Geborenwerden nur im Hinblick auf sein Sterben auf sich genommen»¹⁴), die Anerkennung und Rückerstattung der Gabe, die der Vater ihm, dem Sohn, in der Einheit des Geistes schenkt. Auch in der Höllenwüste der Sünde, die sich mit höchster körperlicher, sittlicher und geistiger Kraft als beherrschend erwies, im Erleiden der Qualen bis zum Tod, in der Treulosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen und *nicht zuletzt* in der Verbundenheit mit den Verdammten, lebte und erlebte Christus sein ewiges Einssein im dreifaltigen Gottes. Wohl uns, wenn wir eines Tages sagen können, das «haben wir mit eigenen Augen gesehen und betrachtet» (1 Joh 1, 1).

Sprechen wir wenigstens nie von einer «Kenose Gottes» am Kreuz. Auch in der Kenose scheint noch die Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes auf; doch die Dreifaltigkeit ergibt sich nicht aus der Kenose. Man muss die Kenose von der Dreifaltigkeit aus betrachten und im Hinblick auf sie. Die Kenose *entfaltet* das dreifaltige Leben, aber sie *erklärt* es nicht. Sie ist ein Aufleuchten des dreifaltigen Lebens mitten in der Finsternis der Sünde – wo der Ernst, die Arbeit, die Geduld und der Schmerz der *agapé* alles übertrifft, was sich unser armseliger Verstand und unsere tiefste Betroffenheit unter dem Ernst des «Begriffs» vorstellen kann. Die Freude des dreifaltigen Lebens birgt tieferen Ernst in sich als die – zwar scheußliche, aber endliche – Belanglosigkeit unserer Sünde. Das dreifaltige Leben ist auch in der Kenose am Werk; die Kluft, die es überbrückt, umfasst und überbietet jede endliche Kluft des Bösen, der Sünde und des Todes.¹⁵ «Die Kraft (*dynamis*) Gottes kommt in der Schwachheit zur Vollendung» (2 Kor 12, 9), weil «für Gott alles möglich ist (*παρὰ θεῶ, πάντα γὰρ δυνατὰ*)» (Mk 10, 27; Lk 18, 27).

Aus dem Französischen übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

Dieser Aufsatz ist zuerst auf Französisch erschienen als *À partir de la Trinité*, in: *Revue Catholique Internationale Communio* 40 (2015) 23–37.

¹ Abgesehen von dem berechtigten «Rühmen» des Paulus: «Lieber wollte ich sterben, als dass mir jemand diesen Ruhm entleert (*ou kenôset*)» (1 Kor 9,15; vgl. 2 Kor 9,3). Vgl. auch das Zitat von Ps 2,1 in Apg 4,25: «Warum machen die Nationen leere Pläne?»

² PLATON, *Philebos* 35 b; *Staat* 585 a.

³ Das scheint die Vermutung zu bestätigen, dass es sich bei Phil 2,6–11 um das Zitat eines schon früher bestehenden Hymnus handelt.

⁴ Zur Geschichte dieses Problems vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969, 27–41 (vgl. *Mysterium Salutis*, Bd. 3/2, 143–154).

⁵ G.W.F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes. Vorrede* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 3, stw 603) Frankfurt/M. 1986, 24. Schon dieser Text hätte den blinden Eifer jener aufhalten müssen, die sich nicht schnell genug als Christen und als Hegelianer zugleich bekennen konnten.

⁶ Vgl. Jean-Luc MARION, *Le croire pour le voir*, Paris 2010 [Anm. d. Übersetzers].

⁷ Karl RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 115 (vgl. *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 327–329). Zur Diskussion dieses Prinzips: Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. II/2, Einsiedeln 1978, 466ff und Xavier MORALES, *Dieu en personne*, Paris 2015, 71ff.

⁸ Positiv kann es sich darum handeln, etwas den Flammen zu entreißen (Jud 23), oder um eine Entrückung, die Paulus (2 Kor 12,2) oder die Gläubigen (1 Thess 4,7) in den Himmel empor reißt, und gleicherweise das Kind, das bei seiner Geburt dem lauernden Tier entrissen wird (Offb 12,5). Ähnlich wird Philippus den Augen des Eunuchen entzogen (Apg 8,39). Man will sich Jesu bemächtigen, um ihn zum König zu machen (Joh 6,15), oder rettet Paulus ins Wachtlokal (Apg 23,10). In den meisten Fällen handelt es sich jedoch um ein Ausrauben (Hebr 10,34), um räuberische Wölfe (Mt 7,5, vgl. Lk 10,12), um die Raffsucht der Bösen (1 Kor 5,10; 6,10; Lk 8,11) oder eines Diebes (Mt 12,29), den Raub des ausgestreuten Samens (Mt 13,19), um die ungezügelter Raffgier (*harpagé kai akrasia*, Mt 23,25) der Pharisäer, um ihre «schamlose Raffsucht» (*harpagé kai ponéria*, Lk 11,39). Was Jesu Wort: «Die Gewalttätigen reißen das Himmelreich an sich (*harpazousin*)» (Mt 11,13) auch immer meint, es handelt sich jedenfalls um ein gewaltsames sich Aneignen.

⁹ Marion kritisiert die in einigen französischen Bibelausgaben vorliegenden Übersetzungen und verweist auf Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* [Anm. d. Übersetzers].

¹⁰ Mt 16,25–26; vgl. 10,38; Mk 8,34–36; Lk 9,24. Es handelt sich an all diesen Stellen, genau wie in Phil 2,5, um die *imitatio Christi*, in der das «sich selbst verleugnen (*aparnêsato heauton*)» dem «sich entleeren (*heauton ekenosen*, 2,6)» und dem «sich erniedrigen (*etapeinôsen heauton*, 2,8)» entspricht.

¹¹ Vgl. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XIV, 28 [Anm. d. Übersetzers].

¹² THOMAS VON AQUIN: «uterque autem dolor [sensibilis et tristitiae] in Christo fuit maximus inter dolores huius vitae» (*S. Th.* III, q. 46, a. 6 c).

¹³ GREGOR VON NYSSA, *Katechetische Reden* XXVI, PG 45, col. 65.

¹⁴ Ebd., XXXII, col. 80. Im gleichen Sinn ist die weniger klare Aussage des Hilarius von Poitiers zu verstehen: «Er selbst hat sich also seiner Gottesgestalt, d. h. seiner Gottgleichheit entleert, ohne deswegen die Gottgleichheit als eine *rapina* zu betrachten, obwohl er [dennoch] in Gottesgestalt und gottgleich blieb, da er Gott und mit dem Siegel Gottes gezeichnet war (*quamvis in forma Dei et aequalis Deo per Deum Deus signatus exstaret*)» *De Trinitate* VII, 45.

¹⁵ «Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersonlichen Hingabe». VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 4), 24.

JOHANNES OELDEMANN · PADERBORN

ÖKUMENISCHE «SYMBOLPOLITIK»?

Papst Franziskus und Patriarch Kyrill auf Kuba

I

Kaum ein ökumenisches Ereignis der letzten Jahre hat in den kirchlichen wie auch in den säkularen Medien eine solche Aufmerksamkeit erfahren wie die Begegnung von Papst Franziskus und Patriarch Kyrill am 12. Februar 2016 auf Kuba. Von einem «welthistorischen Treffen», einem «Durchbruch in der Ökumene» oder gar einem «Jahrtausendereignis» war die Rede. Vielfach war zu lesen und zu hören, dass es sich um das erste Treffen eines Papstes mit einem russischen Patriarchen «nach 1000 Jahren» handele. Die nach Sensationsmeldungen heischenden Journalisten hatten wohl im Kopf, dass Orthodoxe und Katholiken seit 1054 getrennt seien, wie viele Geschichtsbücher bis heute konstatieren, auch wenn die meisten Kirchenhistoriker inzwischen von einem späteren Datum (im 13. oder 15. Jahrhundert) ausgehen, an dem die Wege der Kirchen in Ost und West sich nach einem jahrhundertelangen Entfremdungsprozess endgültig getrennt haben. Außerdem hat man beim Rekurs auf die 1000-jährige Trennung übersehen, dass die Orthodoxe Kirche in Russland erst 1589 den Status eines Patriarchats erhalten hat, es also erst seit gut 400 Jahren einen «Patriarchen von Moskau» gibt.¹ Kann man die Unkenntnis dieser Fakten den Journalisten kaum zum Vorwurf machen, hätten sie sich bei etwas sorgfältigerer Recherche zumindest erinnern können, dass es seit der ersten Begegnung von Papst Paul VI. mit Patriarch Athenagoras I. im Januar 1964 in Jerusalem schon zahlreiche Begegnungen römischer Päpste mit orthodoxen Patriarchen gegeben hat. Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben sich in ihren Pontifikaten mit zahlreichen orthodoxen Patriarchen getroffen – nur die Patriarchen von Belgrad und Moskau fehlten bislang in dieser Reihe.

JOHANNES OELDEMANN, geb. 1964, Dr. theol., ist Direktor am Johann-Adam-Möhlerei-Institut für Ökumenik in Paderborn

Obwohl es somit bis zum Februar dieses Jahres kein «Spitzentreffen» eines römischen Papstes mit einem russischen Patriarchen gegeben hat, entwickelten sich während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil enge Kontakte zwischen dem Vatikan und der Russischen Orthodoxen Kirche. Das Moskauer Patriarchat war die erste orthodoxe Kirche, die offizielle Konzilsbeobachter nach Rom schickte, und die einzige orthodoxe Kirche, die nach dem Konzil das im Ostkirchendekret enthaltene Angebot einer begrenzten Sakramentsgemeinschaft (im Fall der Nichterreichbarkeit eines Seelsorgers der eigenen Kirche) aufgriff. Durch einen offiziellen Beschluss des Heiligen Synods gestattete die Russische Orthodoxe Kirche 1969 katholischen Gläubigen, in einem solchen Fall die Sakramente der Buße, der Krankensalbung und der Eucharistie bei einem orthodoxen Priester zu empfangen.² Diese Ausnahmeregelung geschah zwar auf dem Hintergrund der damaligen Situation der Kirchen in der Sowjetunion und wurde – nachdem keine andere orthodoxe Kirche sich dem angeschlossen hatte – 1986 mit Rücksicht auf die panorthodoxe Einheit wieder ausgesetzt, sie zeugt aber doch von einer besonderen Nähe der russischen Orthodoxie zur katholischen Kirche. Darüber hinaus war das Moskauer Patriarchat die einzige orthodoxe Kirche, mit der der Vatikan schon vor Beginn des offiziellen theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Katholiken (1980) regelmäßig theologische Gespräche führte (seit 1967).³ Eine entscheidende Rolle bei der Annäherung zwischen Rom und Moskau kam Metropolit Nikodim (Rotov) von Leningrad zu, der seine theologische Doktorarbeit über Johannes XXIII. geschrieben hatte⁴ und der bezeichnenderweise 1978 in Rom in den Armen des neu gewählten Papstes Johannes Paul I. starb. Der heutige Patriarch Kyrill stammt aus der Schule Nikodims und knüpft durch sein Treffen mit Papst Franziskus an die Linie seines Lehrers und Vorbilds an.

Dass diese engen Beziehungen zwischen Rom und Moskau in der Nachkonzilszeit heute fast in Vergessenheit geraten sind, liegt an einer inzwischen fast 25-jährigen Epoche, die von wachsenden Spannungen gekennzeichnet war.⁵ Sie begannen nach der Wiederzulassung griechisch-katholischer Gemeinden in der Ukraine 1989 durch den Streit um die Nutzung von Kirchengebäuden, die ursprünglich von den mit Rom unierten Katholiken errichtet, aber seit 1946 von den Moskau unterstehenden Orthodoxen genutzt worden waren, verstärkten sich nach der Errichtung römisch-katholischer Diözesen auf dem Territorium der Russischen Föderation im Jahr 2002 und verschärften sich – nach vorübergehender Entspannung – in jüngster Zeit erneut nach der russischen Annexion der Krim und den Kämpfen zwischen russischen und ukrainischen Truppen in der Ostukraine. Insbesondere die Spannungen mit den «Unierten» wurden von Moskauer Seite immer wieder als Grund genannt, warum es «noch nicht» zu einem Treffen zwischen Papst und Patriarch kommen könne. Seit Mitte der 1990er-Jahre hatten sich

die Verantwortlichen im Vatikan um ein solches Treffen bemüht. Verschiedene Gelegenheiten und Orte waren ins Auge gefasst worden (Wien, Pannonhalma, Bari), doch letztlich scheiterten alle Versuche am «Njet» aus Moskau. Und nun – zur Überraschung vieler – eine Kehrtwende: Nur eine Woche vor dem Treffen wurde bekannt gegeben, dass Papst Franziskus und Patriarch Kyrill sich in Havanna treffen werden. Hatten sich die Vorbehalte auf russischer Seite auf einmal in Luft aufgelöst? Keineswegs, wie Metropolit Hilarion, der Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, auf einer am 5. Februar eigens anberaumten Pressekonferenz unterstrich. Aber die Prioritäten würden nun anders gesetzt. Die dramatische Situation der Christen im Nahen Osten und in Nordafrika ließe die Bedeutung der innerchristlichen Konflikte in den Hintergrund treten. So zeichnete sich schon im Vorfeld ab, dass die Solidaritätsbekundung mit den verfolgten Christen einen thematischen Schwerpunkt des Treffens bilden würde.

II

Für das historische Treffen des Papstes mit dem Moskauer Patriarchen hätte man sich wahrlich einen schöneren Ort als den Flughafen von Havanna als Ambiente vorstellen können. Aber Papst Franziskus schert sich bekanntlich nicht ums Protokoll. Er hatte dem Moskauer Patriarchen unmittelbar nach seinem Besuch beim Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios – und damit die kanonische «Rangfolge» der orthodoxen Patriarchate respektierend – signalisiert, dass er zu einem Treffen mit ihm an jedem beliebigen Ort bereit sei. In Moskau strebte man offensichtlich von vornherein ein Treffen außerhalb Europas an – «weit weg von den alten Auseinandersetzungen der ›Alten Welt‹», wie es nun in der Gemeinsamen Erklärung heißt. In der Tat wäre fast jeder Ort in Europa entweder der westlichen oder der östlichen Christenheit zuzurechnen gewesen und hätte daher von den Bedenkenträgern als eine Form von «Entgegenkommen» verstanden werden können. So bot die Tatsache, dass sich die Reiserouten von Franziskus und Kyrill auf Kuba kreuzten, eine willkommene Gelegenheit zu einer Begegnung auf «neutralem Boden». Trotzdem wurden sofort Stimmen laut, das Treffen auf Kuba, das jahrzehntelang unter sowjetischem Einfluss stand, böte einen «Heimvorteil» für Patriarch Kyrill. Diese Bedenken waren leicht durch den Hinweis zu entkräften, dass ein spanischsprachiges Land in Mittelamerika, in dem die katholische Kirche bis heute die Mehrheitskirche bildet, ebenso gut als «Heimspiel» für Papst Franziskus betrachtet werden kann. Zumindest hatte der Papst – wie im Nachhinein bekannt wurde – wohl schon seinen Besuch auf Kuba im September 2015 (auf dem Weg in die USA) für erste Absprachen bezüglich eines Treffens mit Patriarch Kyrill in Havanna genutzt.

In den deutschen Printmedien wurde vor dem Treffen eifrig «Stimmung gemacht»: Patriarch Kyrill wurde als «Marionette» Präsident Putins bezeichnet, «ohne dessen Zustimmung [er] keinen Schritt tun kann» (FAZ); «Wo Kyrill draufsteht, ist auch Putin drin» (SZ); «Wer Kyrill die Wange küsst, der hat in Wahrheit Putin an der Backe» (BILD).⁶ In einer Zusammenstellung von Halbwahrheiten wurden alte Vorurteile über die «Staatshörigkeit» der russischen Kirche aufgewärmt und dem Papst indirekt Naivität unterstellt, dass er sich auf solch ein Unterfangen einlasse. Offensichtlich hatte kaum jemand die zwar leisen, aber doch deutlich wahrnehmbaren Zeichen der Kritik des Moskauer Patriarchats an der Ukraine-Politik des Kremls wahrgenommen. So war Patriarch Kyrill nicht zu dem feierlichen Staatsakt erschienen, bei dem Präsident Putin den «Anschluss» der Krim an die Russische Föderation bekanntgab. Und bis heute hat das Moskauer Patriarchat die rasch erfolgte staatliche Angliederung hinsichtlich der kirchlichen Jurisdiktion nicht nachvollzogen: Die orthodoxen Diözesen auf der Krim unterstehen nach wie vor der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, die sich zwar in kanonischer Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat befindet, aber einen autonomen Status hat. Das byzantinische Modell der «Symphonie» von Staat und Kirche ist in Moskau zwar durchaus lebendig, aber es sind vor allem die Staatsorgane, die die Nähe zur Kirche suchen (vermutlich um sich trotz bekannter Phänomene wie der weit verbreiteten Korruption eine gewisse moralische Autorität zu sichern), nicht umgekehrt.

Der äußere Rahmen der Begegnung von Papst und Patriarch auf Kuba in der nüchternen Atmosphäre des Flughafen-Terminals erinnerte in der Tat eher an politische Gipfeltreffen. Zwar stand in dem Raum, in dem das rund zweistündige Gespräch zwischen Franziskus und Kyrill stattfand, ein Kreuz und bei der kurzen Zeremonie zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung war im Hintergrund eine Ikone der Gottesmutter zu sehen, aber ein gemeinsames Gebet gab es nicht. Das unterschied dieses Treffen deutlich von den zahlreichen Begegnungen der Päpste mit den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, die seit 1964 stattgefunden haben. Dass die geistliche Dimension dennoch nicht ganz außen vor blieb, dafür sorgten die gegenseitigen Gastgeschenke: Papst Franziskus schenkte Patriarch Kyrill Reliquien seines Namenspatrons, des «Slawenapostels» Kyrill, dessen Grab sich in San Clemente in Rom befindet – ein Zeichen der Verbundenheit, das den Patriarchen nach Auskunft von Metropolit Hilarion sehr bewegt hat. Umgekehrt erhielt Franziskus von Kyrill eine Kopie der Ikone der Gottesmutter von Kazan, deren Original, das nach der Oktoberrevolution über verschlungene Wege in den Vatikan gelangt war, Kardinal Kasper im Jahr 2004 im Auftrag von Papst Johannes Paul II. als Zeichen der geistlichen Verbundenheit und der Bereitschaft zur Versöhnung nach Moskau zurückgebracht hatte.

III

Dass dieses erste Treffen eines römischen Papstes mit einem Moskauer Patriarchen nicht in kürzester Zeit geplant, sondern hinter den Kulissen schon länger vorbereitet worden war, davon zeugt der umfangreiche Text der Gemeinsamen Erklärung, die weit über das Maß vergleichbarer Erklärungen mit anderen orthodoxen Patriarchen hinausgeht.⁷ Es handelt sich um einen ausgereiften und wohl durchdachten Text, der sich nicht in der Feststellung von Selbstverständlichkeiten und diplomatischen Höflichkeitsfloskeln erschöpft, sondern durchaus Überraschendes und Nachdenkenswertes enthält. Die ersten sieben Paragraphen sind eine Art Einleitung, in der Anlass, Ort und Ziel des Treffens benannt werden. Papst und Patriarch sind sich bewusst, «dass zahlreiche Hindernisse andauern» (Nr. 6), bekräftigen aber umso nachdrücklicher ihre «Entschlossenheit, alles, was notwendig ist, zu unternehmen, um die uns überkommenen geschichtlichen Gegensätze zu überwinden» (Nr. 7). Bemerkenswert an diesem ersten Abschnitt ist, dass die Differenzen als historisch gewachsene – und damit auch als grundsätzlich überwindbare – dargestellt werden. Als gemeinsames Ziel wird festgehalten, «das Evangelium Christi und das allgemeine Erbe der Kirche des ersten Jahrtausends zu bezeugen und miteinander auf die Herausforderungen der gegenwärtigen Welt zu antworten» (Nr. 7).

Im zweiten Teil richtet die Erklärung ihren Blick auf die verfolgten Christen im Nahen Osten und appelliert an «die internationale Gemeinschaft, dringend zu handeln» (Nr. 9), und an alle Parteien, die in die Konflikte verwickelt sind, «sich an den Verhandlungstisch (zu) setzen» (Nr. 11). Das waren angesichts der kurz zuvor bekannt gegebenen Vertagung der Genfer Syrien-Gespräche politisch höchst aktuelle Forderungen, die mit der Gefahr eines «neuen Weltkriegs» (ebd.) begründet werden. Bemerkenswert in diesem Abschnitt ist die Betonung der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs und die Feststellung, dass es «absolut inakzeptabel» sei, «kriminelle Handlungen mit religiösen Slogans zu rechtfertigen» (Nr. 13). Diese Aussage ist zwar vermutlich in erster Linie auf den sog. «Islamischen Staat» und andere muslimische Fundamentalisten bezogen, setzt aber auch ein starkes Signal gegen ultrakonservative und nationalistische Orthodoxe, die sich – nicht nur, aber derzeit besonders öffentlichkeitswirksam in der Ostukraine – auf die Fahnen schreiben, die «Orthodoxie» (was immer sie darunter verstehen mögen) zu verteidigen.

Ein dritter Teil widmet sich der Situation in Europa. Angesichts des düsteren Bildes, das russische Medien und Kirchenvertreter häufig von «Europa» (gemeint ist dabei meist der westliche Teil) zeichnen, überrascht es, dass die Erklärung zunächst einmal positiv ansetzt: mit der Dankbarkeit für das Zerschlagen der «Ketten des militanten Atheismus» und die Wiedergewinnung der Religionsfreiheit, deren «hohen Wert» beide bekräftigen (Nr. 14).

Es wird herausgestellt, dass Orthodoxe und Katholiken im karitativen und sozialen Bereich «oft Seite an Seite» arbeiten, und an «die bestehenden gemeinsamen spirituellen Fundamente» erinnert (ebd.). Erst danach folgt – relativ knapp gefasst – die Kritik an einem «aggressiven Säkularismus», der die Religion aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen sucht (Nr. 15). Als Reaktion fordern die beiden Kirchenoberhäupter dazu auf, «sich im gemeinsamen Zeugnis für Christus und das Evangelium zu vereinen, so dass Europa seine Seele bewahrt» (Nr. 16). Bemerkenswert ist nun wiederum die Reihenfolge, in der einzelnen Bereiche benannt werden, in denen das gemeinsame Zeugnis der Christen gefragt ist: Als erstes werden der Einsatz für die zahlreichen Flüchtlinge und die «Solidarität mit allen Leidenden» benannt (Nr. 17/18). Dann erst folgt, was in russischen Statements sonst immer an erster Stelle steht: der Schutz der Familien und eine Bekräftigung, dass die Ehe aus christlicher Sicht auf «dem Akt der freien und treuen Liebe eines Mannes und einer Frau» beruht (Nr. 19/20). Es folgt ein Appell, «das unveräußerliche Recht auf Leben zu respektieren», der Abtreibung, Euthanasie und Biotechnologie als konkrete Gefahren thematisiert (Nr. 21). Abgeschlossen wird dieser Abschnitt mit zwei Paragrafen, in denen sich Papst Franziskus und Patriarch Kyrill an die Jugendlichen richten, die sie ermutigen «gegen den Strom zu schwimmen» (Nr. 22/23).

Im vierten Teil werden dann die «Knackpunkte» angesprochen, die einer Begegnung lange Zeit im Wege gestanden haben: Der Proselytismus, also der Einsatz «unlauterer Mittel», um die Gläubigen «zum Übertritt von einer Kirche zur anderen zu bewegen», wird verurteilt (Nr. 24). «Wir sind nicht Konkurrenten, sondern Geschwister» – so lautet die zentrale Aussage dieses Abschnitts, die auch als Motto über der gesamten Erklärung stehen könnte. Der Uniatismus wird als eine Methode «aus der Vergangenheit» bezeichnet (Nr. 25), die es nicht ermöglicht habe, die Einheit wiederherzustellen. Zugleich werden das Existenzrecht der unierten Kirchen und die Legitimität ihrer pastoralen Sorge um die Gläubigen bekräftigt. Damit sagt der Text nicht mehr und nicht weniger als die Dokumente von Freising (1990) und Balamand (1993), mit denen schon die Internationale orthodox-katholische Dialogkommission versucht hatte, die angespannte Lage in der Ukraine zu entschärfen.⁸ Die griechisch-katholischen Christen in der Ukraine haben das mit Enttäuschung aufgenommen. Ob der Appell der beiden Kirchenführer an Orthodoxe und Griechisch-Katholische, «sich miteinander zu versöhnen» (Nr. 25), dazu beitragen kann, die Spannungen, die sich in den letzten beiden Jahren wieder verschärft haben, abzubauen? Hier scheint Skepsis angebracht. Zumal die beiden folgenden Paragrafen zu den militärischen Auseinandersetzungen in der Ukraine (Nr. 26) und zum Umgang mit den «unkanonischen» Orthodoxen in der Ukraine (Nr. 27) aus griechisch-katholischer Sicht vor allem die «Moskauer Lesart» widerspiegeln.⁹

In den drei letzten Abschnitten wird noch einmal die Bedeutung des gemeinsamen Zeugnisses bekräftigt. Papst Franziskus und Patriarch Kyrill unterstreichen, dass die Welt von den Kirchen «ein starkes christliches Zeugnis» erwarte, und rufen Katholiken und Orthodoxe dazu auf «brüderlich zusammenzuarbeiten» (Nr. 28). Das mag aus westlicher Sicht selbstverständlich sein – für viele Orthodoxe in Russland ist es das nicht. Die Bedeutung der Gemeinsamen Erklärung von Papst Franziskus und Patriarch Kyrill liegt daher vor allem in ihrem klaren Bekenntnis zur ökumenischen Zusammenarbeit. Das ist wichtig im Blick auf die innerorthodoxen Gegner jeglicher Ökumene. Und das ist wichtig im Blick auf die orthodoxe Positionsbestimmung beim bevorstehenden Panorthodoxen Konzil, das im Juni auf Kreta zusammenkommen wird und bei dem eine offizielle Erklärung der Orthodoxen Kirche über ihr Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen verabschiedet werden soll.¹⁰ Papst und Patriarch bringen zum Abschluss ihren Dank «für das Geschenk des gegenseitigen Verstehens» zum Ausdruck, das sie bei ihrer Begegnung erfahren durften (Nr. 30). Damit fassen sie in Worte, wofür diese Begegnung steht: für den Übergang von einer Phase der Ökumene, in der man zwar Verständnis füreinander hatte, sich aber vielfach doch nicht verstand, zu einer neuen Phase gegenseitigen Verstehens.



Das Treffen auf Kuba hat erneut demonstriert, wie Papst Franziskus die Ökumene voranbringen will: durch persönliche Begegnungen. War das Treffen auf Kuba also vor allem Ausdruck einer ökumenischen «Symbolpolitik» – eine Art «intuitiver Ich-Diplomatie»¹¹? Mir scheint, dass der Papst mit dem Treffen keine politischen oder «kirchendiplomatischen» Interessen verfolgte. Daher steht das Wort «Symbolpolitik» im Titel dieses Beitrags bewusst in Anführungszeichen. Aber er verfolgt sehr wohl ökumenische Interessen. Er will die Ökumene durch symbolische Gesten voranbringen. Insofern kann man von ökumenischer *Symbolpolitik* sprechen, muss den Akzent dabei aber auf die erste Worthälfte legen. Die Begegnung auf Kuba reiht sich ein in eine ökumenische Linie des Papstes, zu der auch die Überreichung eines Abendmahlkelches an die evangelische Gemeinde in Rom und die bevorstehende Feier des 500. Jahrestags der Reformation mit dem Lutherischen Weltbund in Lund gehören. Der Friedensgruß und die brüderliche Umarmung mit dem russischen Patriarchen sollten Signalwirkung für die Gläubigen haben: In der Ökumene werden wir nur vorankommen, wenn wir miteinander und nicht bloß übereinander sprechen. Persönliche Begegnungen schaffen das Vertrauen, das für eine gelingende Ökumene

unverzichtbar ist. Dem Treffen der beiden Kirchenführer und den Worten der Gemeinsamen Erklärung müssen nun entsprechende Taten folgen. Der «Ökumene-Gipfel» auf Kuba hat das Eis gebrochen. Für einen dauerhaften Frühling in den orthodox-katholischen Beziehungen braucht es aber noch mehr Sonnenstrahlen, damit der Samen, den die Begegnung zwischen Papst Franziskus und Patriarch Kyrill gelegt hat, wachsen und gedeihen kann.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Johannes OELDEMANN, Art. *Russische Orthodoxe Kirche*, in: *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i. Breisgau 2007, 1186–1190.

² Vgl. DERS., *Von der Kontroverse zum Dialog oder vom Dialog zur Kontroverse? Begegnungs- und Spannungsfelder im ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken*, in: *Ostkirchliche Studien* 62 (2013) 115–135, hier 117f.

³ Vgl. Thomas BREMER – Johannes OELDEMANN – Dagmar STOLTMANN (Hg.), *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und orientalischem-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (= *Sophia*, Bd. 32), 28–44.

⁴ Das auf Russisch verfasste Buch wurde auch ins Deutsche übersetzt: Metropolit NIKODIM (ROTOV), *Johannes XXIII. – ein unbequemer Optimist*, Zürich u. a. 1978. Später erschien auch in der DDR eine Ausgabe: DERS., *Johannes XXIII. – Papst einer Kirche im Aufbruch*, Berlin 1984.

⁵ Vgl. Johannes OELDEMANN, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Paderborn 2004 (= *Thema Ökumene*, Bd. 3), bes. 99–115.

⁶ Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von Johannes RÖSER, *Symphonie aus der Neuen Welt*, in: *Christ in der Gegenwart* 68 (2016) Nr. 8, 83–84.

⁷ Der deutsche Text der Erklärung wurde u. a. veröffentlicht in: KNA-ÖKI Nr. 7 (16.02.2016) Dokumentation, I–VI sowie OR–D Nr. 7 (19.02.2016) 4–5. Im Internet ist er abrufbar unter https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazione-comune-keirill.html (Zugriff 29.02.2016). Bei den Zitaten im Folgenden werden jeweils die Nummern der 30 Abschnitte angegeben, in die der Text gegliedert ist.

⁸ Diese beiden Dokumente sind u. a. veröffentlicht in: DwÜ 3, 555–567, sowie in: Johann MARTE (Hg.), *Herausforderung sichtbare Einheit. Beiträge zu den Dokumenten des katholisch-orthodoxen Dialogs*, Würzburg 2014 (= *Das östliche Christentum*, N.F. 60), 217–234. Zur Einschätzung aus katholischer und orthodoxer Sicht vgl. die Beiträge von Ernst Christoph SUTTNER und Radu PREDÄ, in: ebd., 69–118.

⁹ Vgl. hierzu die Bewertung von Andriy MYKHALEYKO, *Nur ein Spielball der Ökumene?*, in: *Die Tagespost* Nr. 21 (20.02.2016) 14.

¹⁰ Vgl. Johannes OELDEMANN, *Konzil auf Kreta*, in: *HerKorr* 70 (2016) H. 3, 25–28.

¹¹ Julius MÜLLER-MEININGEN, *Der Geist ist willig*, in: *Die ZEIT*, 11.02.2016, Beilage «Christ und Welt», 2.

NEUES MITGLIED DER REDAKTION

Mit dem Jahr 2016 wird *Dr. Christian Stoll*, geb. 1982 in Bad Driburg (Westf.), das Redaktionsteam ergänzen. Er studierte Katholische Theologie, Politikwissenschaft und Rechtswissenschaft in Freiburg im Breisgau und an der Yale University. Er wurde mit einer Arbeit über die Ekklesiologie Erik Petersons («Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne») promoviert und ist derzeit Universitätsassistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien. Christian Stoll war schon mehrfach Autor dieser Zeitschrift. Er ist verheiratet und Vater eines Sohnes.

PREISERHÖHUNG DES SCHWABENVERLAGS

Ab diesem Heft erhöht der Schwabenverlag die Abonnementpreise der Zeitschrift *COMMUNIO* (siehe das Impressum auf der letzten Seite). Zu dieser Maßnahme sieht sich der Verlag aufgrund steigender Porto- und Herstellungskosten veranlasst. Wir bitten alle Leserinnen und Leser um ihr Verständnis.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

GWENAËLLE D'ABOVILLE

88 rue de Vincennes, F-93100 Montreuil (lggwen@yahoo.fr).

MICHAEL BRAUN

Konrad-Adenauer-Stiftung, Rathausallee 12, D-53757 St. Augustin (Michael.Braun@kas.de).
GND*: 131942026.

VERONIKA EUFINGER

Ruhr-Universität Bochum, Zentrum für angewandte Pastoralforschung, Universitätsstrasse 150,
D-44780 Bochum (veronika.eufinger@zap-bochum.de). GND: 1079796649.

JAN LOFFELD

Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster
(jan.loffeld@uni-muenster.de). GND: 141965320.

JEAN-LUC MARION

80 rue Michel-Ange, F-75016 Paris. GND: 119519682.

JOHANNES OELDEMANN

Johann-Adam-Möhlner-Institut für Ökumenik, Leostraße 19a, D-33098 Paderborn
(j.oeldemann@moehlerinstitut.de). GND: 122310217.

CHRISTOPH SCHAEFER

Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Neues Testament, Lieber-
meisterstraße 12, D-72076 Tübingen (c.schaefer@uni-tuebingen.de). GND: 110462572.

GEORG SCHÖLLGEN

F.J. Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike, Universität Bonn, Oxfordstr. 15, D-53111 Bonn
(g.schoellgen@uni-bonn.de). GND: 110859421.

MATTHIAS SELLMANN

Ruhr-Universität Bochum, Zentrum für angewandte Pastoralforschung, Universitätsstrasse 150,
D-44780 Bochum (matthias.sellmann@ruhr-uni-bochum.de). GND: 120990482.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

BARMHERZIGKEIT

Vom Unbehagen an einer viel beschworenen Vokabel

*Iustitia sine misericordia crudelitas est,
misericordia sine iustitia mater est dissolutionis.¹*

Schon Johannes XXIII. gab 1962 in seiner Eröffnungsansprache zum II. Vatikanischen Konzil *Gaudet Mater Ecclesia* die Empfehlung aus, bei der Reform der Kirche die «Waffen der Strenge» schweigen zu lassen und die «Heilmittel der Barmherzigkeit» zu gebrauchen. Johannes Paul II. hat dem Thema des göttlichen Erbarmens seine zweite, immer noch lesenswerte Enzyklika – *Dives in misericordia* (1980) – gewidmet und den kirchlichen Festkalender durch den Sonntag der Barmherzigkeit erweitert. Auch Benedikt XVI. hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Gottes Barmherzigkeit in Jesus Christus ihr Antlitz gezeigt hat. In einer Ansprache von 2008 heißt es: «Die Barmherzigkeit ist der Wesenskern der Botschaft des Evangeliums, sie ist der Name Gottes selbst, das Antlitz, mit dem er sich im Alten Bund und vollends in Jesus Christus offenbart hat.» Aber erst unter Papst Franziskus ist der Begriff der Barmherzigkeit zur viel beschworenen Leitvokabel im kirchlichen Diskurs und in der pastoralen Praxis aufgerückt. Kaum eine Ansprache, in der es nicht auch um Barmherzigkeit ginge!

Schon gibt es Stimmen, die ein leises Unbehagen an der Omnipräsenz der Rede von der Barmherzigkeit oder der viel zitierten «Revolution der Zärtlichkeit» äußern. So hat der Oberrabbiner Riccardo Di Segni anlässlich des Besuches von Franziskus in der Großen Synagoge von Rom am 17. Januar 2016 darauf hingewiesen, dass die forcierte Rhetorik der Barmherzigkeit Gefahr laufe, das mosaische Gesetz erneut als dunkle Kontrastfolie des Evangeliums zu bemühen. Neben der Gefahr eines latenten Antijudaismus, die durch Verweis auf eine eindruckliche Reihe alttestamentlicher Barmherzigkeitsaussagen in den Psalmen und bei den Propheten leicht gebannt werden könnte, lauert die Paternalismusfalle. Manche Theologen, die sich als Anwalt der Fernstehenden und Agnostiker verstehen, machen schon länger darauf aufmerksam, dass heutige Zeitgenossen nicht Barmherzigkeit, sondern schlicht Anerkennung ihrer bunten und oft gebrochenen Lebensstile erwarten. Das Wort Barmherzigkeit sei antiquiert und werde nicht

selten herablassend gebraucht. Demonstrativ zur Schau gestellte Barmherzigkeit ist in der Tat ein Problem. So berechtigt die Warnung vor paternalistischen Überlegenheitsattitüden im Umgang mit anderen ist – man würde das Christentum allerdings um sein Salz bringen, wenn man den Begriff der Barmherzigkeit als nicht mehr zeitgemäß aus dem Wortschatz der Kirche streichen und die Einladung zur Umkehr und Reue, die mit dem Evangelium unlösbar verknüpft ist, durch eine zeitgeistaffine Anerkennung auch solcher Lebenspraktiken ersetzen würde, die jede Verbindlichkeit vermissen lassen. Barmherzigkeit aber ist – wie Walter Kardinal Kasper programmatisch herausgestellt hat – «Grundbegriff des Evangeliums und Schlüssel christlichen Lebens».²

Zu Recht erinnert daher auch Papst Franziskus immer wieder an die biblischen Grundlagen der Rede von der Barmherzigkeit. In den Seligpreisungen heißt es: «Selig, die barmherzig sind, denn sie werden Erbarmen finden.» (Mt 5,7) Durch die Parabel vom barmherzigen Vater (Lk 15,11–32) hat sich Jesus in die Herzen der Menschen erzählt. Der Sohn, der sein vorweg ausgezahltes Erbe in einem ausschweifenden Leben durchgebracht hat und erst in der Fremde als Tagelöhner zur Umkehr findet, wird zuhause mit offenen Armen erwartet. Dieser Gestus der offenen Arme spricht für sich. Er enthält Trostpotential in einer Zeit, die von gnadenlosen Leistungsimperativen bestimmt ist und Modernisierungsverlierer gerne am Rande liegen lässt. Davon jedenfalls ist Papst Franziskus überzeugt, der nicht nur ein Heiliges Jahr der Barmherzigkeit ausgerufen und in allen Regionen der Weltkirche Missionare der Barmherzigkeit entsandt, sondern jüngst auch ein Buch mit dem programmatischen Titel *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit* (München 2016) veröffentlicht hat.

Das pontifikale Programm ist keineswegs selbstverständlich, wenn man an die kirchliche Lehrtradition denkt, die lange in den Bahnen des augustiniischen Heilspartikularismus verlaufen ist. In seinem *Opus ingens* «Von der Gottesbürgerschaft» polemisiert der Kirchenvater ganz offen und beherzt gegen die «Mitleidigen», die allzu Barmherzigen. Ihr Mitleid sei bloß ein «menschliches Gefühl», sie würden meistens «nur an ihren eigenen Vorteil denken, da sie sich von der allumfassenden Barmherzigkeit Gottes gegen das Menschengeschlecht fälschlich Strafflosigkeit ihrer eigenen Sittenverderbnis versprechen»³ würden. Der späte Augustinus, der mit der Sünde Adams das ganze Menschengeschlecht in einen prekären Unheils-Zustand gekommen sah, war sich sicher, dass die Hölle gut bevölkert ist. Die ewige Strafe für die Masse der Menschen sei Ausdruck der Gerechtigkeit, die Errettung weniger Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes. Mit dieser gnadenlosen Theologie der Gnade hat Augustinus Geschichte geschrieben, die im 16. Jahrhundert bei Luther und Calvin auch im protestantischen Raum einen starken Nachhall gefunden hat. In der katholischen Theologie ist der Heilspessimismus

im Jansenismus des 17. Jahrhunderts noch einmal kräftig aufgeflackert, ehe er im 20. Jahrhundert durch eine heilsuniversalistische Theologie entschieden korrigiert wurde.

Theologen wie Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar, aber auch Karl Rahner haben die Hoffnung für alle mit der barmherzigen Liebe Gottes begründet, die dem Verlorenen bis ins Äußerste nachgeht. Das Kreuz ist der Ernstfall dieser Liebe, die niemanden ausschließen will, aber auch das Nein ihres Adressaten achtet. Die dialogische Öffnung des letzten Konzils wäre ohne den Abschied von Relikten des augustinisch-jansenistischen Heilspartikularismus nicht möglich gewesen. Erst die entschiedene Wende zum Heilsuniversalismus erlaubt es, in Anders-, Halb- oder Nichtgläubigen nicht mehr «Häretiker» oder «Heiden», sondern potentielle Brüder und Schwestern zu sehen. Auf dem Boden einer Theologie, die die Kirche als universales Heilssakrament begreift, steht auch Franziskus, wenn er die Pathologien im kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenleben durch die Medizin der Barmherzigkeit heilen will. Schon als Bischof hat er den Leitspruch *miserando atque eligendo* gewählt – ein Wort des hl. Beda Venerabilis, das auf die biblische Szene anspielt, in der Jesus den Zöllner Matthäus liebevoll anblickt und erwählt. Bergoglio bezieht diese Szene auf seine eigene Berufung. In seiner Jugend habe er einfühlsame Seelsorger kennen gelernt, die ihn auf die Spur des Evangeliums gesetzt haben. Überhaupt ist auffällig, dass Franziskus die Rede von der Barmherzigkeit weniger begrifflich-theologisch profiliert als vielmehr von der praktischen Seelsorge her erläutert. Dabei spielt die Beichte als Ort der Umkehr eine wichtige Rolle. Das Sakrament der Versöhnung versteht der Papst als Schule der Freiheit, in der nichts ausgeblendet und verdrängt werden muss, sondern alles, gerade auch das Belastende, in das Ohr Gottes hineingestammelt werden darf. Die Erbärmlichkeit des Menschen, seine *miseria*, trifft hier auf die Barmherzigkeit Gottes, die *misericordia*, in deren Licht die Fehler offen eingestanden und vergeben werden können. Nicht auf Fehler fixiert zu werden und neu anfangen zu dürfen, das ist ein menschliches Grundbedürfnis. Der Beichtstuhl dürfe daher keine «Folterkammer» sein, in der ausgefragt und verhört wird, vielmehr sei es der Auftrag der Priester, am Ort der Gnade aufmerksam zuzuhören. Inquisitorische Neugier, die früher nicht selten ekklesiogene Neurosen hervorgerufen hat, wird daher scharf zurückgewiesen.

Bei der Kritik am Fehlverhalten mancher Kleriker unterlaufen Franziskus, der ansonsten eine hohe Sensibilität im christlich-jüdischen Gespräch mitbringt, mitunter antijudaistisch gefärbte Wendungen. So, wenn er von «Gesetzeswächtern» spricht, die der Gnade keinen Raum geben, oder von selbstgerechten Pharisäern, die den Blick der Barmherzigkeit verlernt haben. Empfindlichen Ohren mag überdies ein Quäntchen zu viel Paternalismus im Spiel sein, wenn er bemerkt: «Wenn du dich nicht als Sünder

erkennt, heißt das, dass du die Barmherzigkeit nicht haben willst, dass du nicht weißt, wie sehr du sie brauchst.»⁴ Schon Pius XII. hatte in der Mitte des 20. Jahrhunderts gesagt, das Drama unserer Zeit bestehe darin, dass das Bewusstsein für die Sünde verloren gegangen sei. Franziskus ergänzt dieses Diktum, wenn er anmerkt, heute bestehe das Drama darin, dass den meisten die Erfahrung der Barmherzigkeit abhandengekommen sei. Nicht wenige Menschen sind und bleiben mit ihren Verlorenheitserfahrungen und Schuldhypotheken allein. Der Seelsorger auf der *cathedra Petri* weiß darum, dass es sinnlos ist, das Sündenbewusstsein mit erhobenem Zeigefinger einzufordern. Daher will er eine Kirche, die die Botschaft von der göttlichen Barmherzigkeit auf die Straßen und Plätze hinausträgt. Erst im Licht der Gnade können die dunklen Abgründe der Sünde erkannt und ohne Gesichtsverlust eingestanden werden. Barmherzigkeit, die den Sünder bejaht, seine Sünden aber verneint, unterscheidet sich von billiger Gnade, die das Drama der Sünde bagatellisiert und beiseiteschiebt. Die Abwehrreflexe, die der Begriff Barmherzigkeit bei manch säkularen Zeitgenossen (und ihren theologischen Advokaten) hervorruft, provozieren daher die Gegenfrage, ob die Ausblendung der eigenen Vergebungsbedürftigkeit nicht anfällig macht für Formen einer Verantwortungsflucht, die andere bezichtigt, um selbst besser dazustehen. Um solche Muster der Fremdbezichtigung zu unterbrechen und zu einem ehrlichen Umgang mit der eigenen Schuld anzuleiten, könnte man Atheisten empfehlen, die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes im Modus des Als ob anzunehmen. Würden sie nur einmal so zu tun, *veluti si Deus daretur*, als ob es einen Gott gäbe, der sie gnädig ansieht – wer weiß, vielleicht könnten sie aus der Spirale des Rechthabermüssens aussteigen.

Das vorliegende Themenheft *Barmherzigkeit* geht den hier nur angeschnittenen Fragen weiter nach. Zunächst bietet *Karl Kardinal Lehmann* einen instruktiven Überblick über die Vielschichtigkeit des Themas und erinnert an die Barmherzigkeit als Heilmittel gegen die Heuchelei. Sodann dokumentieren wir das Interview, das der emeritierte Papst *Benedikt XVI.* zum Problem der Rechtfertigung durch den Glauben jüngst gegeben hat. Luthers Frage nach der Rechtfertigung des Sünders sei vielen Zeitgenossen heute fremd geworden, konstatiert er und registriert zugleich eine grundlegende Achsenverschiebung: Statt Luthers Sorge um das eigene Heil dominiere heute eher die Frage, wie Gott sich angesichts der Leidensgeschichte der Welt selbst rechtfertigen könne. Auf diese Verschiebung gebe nicht nur die theodizee-empfindliche Theologie von Johann Baptist Metz eine Antwort, sondern auch und vor allem die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes, die letztlich die einzig wirkliche Gegenkraft gegen die abgründige Macht des Bösen sei. *Thomas Söding* unterzieht das Gleichnis vom ver-

lorenen Sohn (Lk 15, 11–32) einer genauen Lektüre, in die er neben der Diskussion zwischen Luther und Eck auch Stimmen der Kirchenväter einbezieht. Die Unfähigkeit des älteren Sohnes, sich über die Rückkehr seines Bruders zu freuen, liest er als Gleichnis im Gleichnis, das die menschlichen Schwierigkeiten mit der Großzügigkeit der Barmherzigkeit spiegelt. Es gibt in der Tat die Versuchung, die Barmherzigkeit als Verrat an der Gerechtigkeit misszuverstehen. *Manfred Gerwing* zieht die Linie in die Theologie der Hochscholastik aus und beleuchtet, wie im Denken des Thomas von Aquin das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit näher austariert wird. Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit wird grausam, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit willkürlich. Die besondere Bedeutung des Beichtvaters in der Verkündigung von Papst Franziskus und ihre biographischen Hintergründe zeichnet *Herbert Schlögel* nach und betont, wie wichtig ein einfühlsamer und wertschätzender Umgang mit umkehrwilligen Menschen ist. Auch für das postsynodale Schreiben *Amoris laetitia* ist ein Paradigmenwechsel von einer defizitorientierten zu einer wertschätzenden Sichtweise leitend. Allerdings muss man geradezu an die Peripherien des Textes gehen, um die zentrale Aussage zur vieldiskutierten Frage nach dem pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen zu finden. Die Antwort ist, dass es keine generelle Antwort geben könne. In Anmerkung 351 heißt es im Blick auf komplexe Einzelfälle, dass Gläubige «mitten in einer objektiven Situation der Sünde» aufgrund mildernder Umstände durchaus zu den Sakramenten zugelassen werden könnten. Ob darin ein «Bruch mit der kirchlichen Lehrtradition» zu sehen ist, wie der Philosoph Robert Spaemann mit Verweis auf das Schreiben *Familiaris Consortio* (Art. 84) von Johannes Paul II. feststellt, oder eher eine kreative Fortschreibung und Akzentverlagerung, wie Walter Kardinal Kasper betont, wird die theologische Diskussion weiter beschäftigen müssen. Abschließend geht *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* der in der französischen Gegenwartsphilosophie verhandelten Frage nach, ob das Unverzeihliche verziehen werden darf, und spielt im Anschluss an Derridas Idee einer reinen Vergebung den Gedanken ein, dass es Absolution wohl nur im Absoluten gebe.

In den *Perspektiven* geht es zunächst um die Novelle *Das Gesetz* von Thomas Mann. Der Heidelberger Ägyptologe *Jan Assmann* weist darauf hin, dass Thomas Mann vom amerikanischen Exil aus in der Endphase des Dritten Reiches die Zehn Gebote als antifaschistisches Manifest und Mose als Anti-Hitler literarisch in Stellung gebracht habe. Assmann selbst stellt allerdings die Rückfrage, ob der Dekalog, den Mann emphatisch als «das ABC des Menschenanstands» bezeichnet, als Referenztext für das universale Menschrechtsethos tatsächlich geeignet sei, und verweist am Ende zustimmend auf die Berliner Rede von Papst Benedikt XVI., in der dieser dem Christentum bescheinigt, Staat und Gesellschaft kein Offenbarungs-

recht vorgegeben, sondern auf Natur und Vernunft als wahre Rechtsquellen verwiesen zu haben. Der Schweizer Dichter *Herbert Meier*, der in den letzten Jahren die beiden Gedichtbände *Das Erhoffte will seine Zeit* (2010) und *Im Anhauch des Windes* (2013) vorgelegt hat, lässt den Leser an einer mitternächtlichen Unterhaltung über das Geheimnis von Leben, Tod und Auferstehung teilhaben, die selbst in ein österliches Gedicht einmündet. Ein Essay über Alex Stocks Übersetzung und Kommentierung der lateinischen Hymnen aus der Feder von *Christian Schuler* beschließt das Heft. In seiner vielbändigen, noch kaum angemessen wahrgenommenen *Poetischen Dogmatik* hat Stock immer wieder den Blick auf das gelenkt, was jenseits der offiziellen Glaubenslehre im Imaginationsraum des Christentums an denkwürdigen Kleinodien entstanden ist: Gebete, Hymnen, Gedichte, Bilder. Nicht unwahrscheinlich, dass seine feinsinnigen Deutungen noch gelesen werden, wenn manche begriffsakrobatische Studie, die heute in der Zunft einigen Wirbel macht, längst in Vergessenheit geraten ist.

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ THOMAS VON AQUIN, *In Matth.*, 5, 2 (n. 429) 29.

² Walter Kardinal KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg 2012.

³ Hans URS VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 53f.

⁴ PAPST FRANZISKUS, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, München 2016, 79.

KARL KARDINAL LEHMANN · MAINZ

BARMHERZIGKEIT – OHNE HEUCHELEI

Predigt im St.-Paulus-Dom in Münster¹

Barmherzigkeit ist besonders nach der Wahl von Papst Franziskus in der religiösen Sprache unserer Tage geradezu ein weit verbreitetes Schlagwort geworden. Nun ist es so wie bei ähnlichen Vorgängen: In der Tat kann man mit dem Wort Barmherzigkeit und auch Erbarmen etwas umschreiben, was bisher theologisch zu knapp behandelt worden ist; auf der anderen Seite verkommt das beste und schönste Wort, wenn es unüberlegt und eben wie ein Slogan verbraucht wird.

In der Tat kann das Wort Barmherzigkeit in Anwendung auf Gott *die* zentrale Aussage schlechthin sein. In der neuzeitlichen Dogmatik hatte man sich daran gewöhnt, «Barmherzigkeit» als eine unter den vielen Eigenschaften Gottes zu verstehen, also z.B. wie Güte und Langmut. In Wirklichkeit aber umschreibt in der Bibel des Alten und Neuen Testaments dieses Wort das Grundwesen Gottes. Bei großen Theologen, wie z.B. Thomas von Aquin oder Matthias J. Scheeben, ist diese zentrale Bedeutung der Barmherzigkeit zu einem guten Teil erhalten. In den letzten Jahrzehnten wurde die Barmherzigkeit immer mehr zu der Grundaussage über Gott, die alle anderen Eigenschaften fundiert. Diese Wiederentdeckung der Barmherzigkeit als Grundwesen Gottes hat natürlich auch dazu geführt, neu von der Barmherzigkeit in der Verkündigung und im Handeln der Kirche sowie im Verhalten des einzelnen Menschen zu sprechen.²

1. Die wiederentdeckte Barmherzigkeit

Es ist damit aber nicht gesagt, dass die Barmherzigkeit Gottes kein entsprechendes Gewicht in der Lehre und in der Praxis der Kirche gehabt hätte. Man kann leicht aufzeigen, wie gerade die Päpste der letzten 50 Jahre

KARL KARDINAL LEHMANN, geb. 1936, Professor für Dogmatik an der Universität Mainz (1968–1971) und Freiburg i. Br. (1971–1983), seit 1983 Bischof von Mainz. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

ein ganz besonderes Gewicht auf die Betonung der Barmherzigkeit Gottes legen. In den Geistlichen Schriften, besonders im Tagebuch von Johannes XXIII., kann man erkennen, wie dieser Papst ganz durchdrungen war von diesem theologischen Grundgedanken.³ In seiner wegweisenden Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 sagte er über das Verhalten der Kirche gegenüber den Irrtümern vor allem der Moderne: «Oft hat sie auch verurteilt, manchmal mit großer Strenge. Heute dagegen möchte die Braut Jesu Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben.»⁴

Man sprach in diesem Zusammenhang auch von der umfassenden pastoralen Zielsetzung des Konzils. Johannes Paul II. hat das, was Johannes XXIII. angeregt hatte, fortgeführt und vertieft. Er hat in seinem persönlichen Leben wie auch in der Geschichte seines langen Bischofsdienstes und Pontifikats die Notwendigkeit von Erbarmen und Barmherzigkeit tief erfahren.⁵

Man hat heute fast vergessen, dass die zweite Enzyklika von Johannes Paul II. «*Dives in misericordia*» von 1980 dem Thema Barmherzigkeit gewidmet war. Es kommt dem Papst darauf an zu erinnern, dass Gerechtigkeit allein nicht genügt. Die erste Heiligsprechung im neuen Jahrtausend, am 30. April 2000, hat er für die bei uns weniger bekannte polnische Ordensschwester Faustyna Kowalska durchgeführt. Durch ihre Entdeckung der Tiefe von Gottes Barmherzigkeit hat sie sich ganz in die große Tradition der Frauenmystik hineingestellt. Auf Anregung von Schwester Faustyna erklärte der Papst den Sonntag nach Ostern, den Weißen Sonntag, zum Sonntag der Barmherzigkeit. Es ist so wohl kein Zufall, dass dieser Papst am Vorabend des Sonntags der Barmherzigkeit, am 2. April 2005, unter großer Anteilnahme fast der ganzen Welt sein Leben in die Hand seines Schöpfers zurückgab. Papst Benedikt hat sich dies von Anfang an zu eigen gemacht: Gegenüber der Gewalt und der Zerstörung im 20. Jahrhundert ist die Barmherzigkeit *die* Gegenmacht schlechthin, die allen bösen Mächten entgegensteht. Benedikt XVI. hat dieses Thema in seinen großen Weltrundschreiben «*Deus caritas*» (2006) und «*Caritas in veritate*» (2009) theologisch vertieft und besonders auf die Offenbarung der Barmherzigkeit in Jesus Christus hingewiesen. Für die Soziallehre der Kirche hat er in der Liebe als Grundprinzip einen neuen Ansatz geschaffen, nicht mehr alles auf die Gerechtigkeit als einziges Fundament gesetzt.

Es ist unter dieser Voraussetzung nicht mehr so sensationell, dass Papst Franziskus in seiner bisherigen Lehrverkündigung und pastoralen Praxis die Barmherzigkeit zum grundlegenden Thema als Antwort der Kirche auf die «*Zeichen der Zeit*» machte. Es ist eigentlich die Erfüllung einer ganz eigenen Tradition im Lehramt der Päpste des 20. und 21. Jahrhunderts.⁶ Damit nehmen sie den Kern und die Mitte der Aussagen des Konzils auf und formulieren das theologische und pastorale Programm unserer Zeit. Ich

brauche dies nicht weiter zu entfalten. Man wird – auch wenn es einzelne Ausnahmen gibt – durchaus behaupten können, dass das päpstliche Hirtenamt einer theologischen Wiederentdeckung der Barmherzigkeit durch die Fachtheologie selbst vorausging.

2. Anstöße und Inspirationen der Bibel

Diese Wiederentdeckung der Barmherzigkeit als Grundprinzip hat natürlich viele Anstöße in der Heiligen Schrift. In den Seligpreisungen erscheint das grundlegende Wort: «Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden. Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden» (Mt 5,6f).

Viele Worte in der Bibel sind uns dabei geläufig: «Der Herr ist gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Gnade.» (Ps 145,8, vgl. 111,4) «Der Herr ist gnädig und gerecht, unser Gott ist barmherzig.» (Ps 116,5) Dies bezeugt sich auch im Neuen Testament, wenn Paulus den Zweiten Brief an die Korinther mit den Worten beginnt: «Gepriesen sei der Gott und Vater Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes.» (2 Kor 1,3) Die Barmherzigkeit Gottes konkretisiert sich vor allem in der Vergebung der Schuld, sie gewährt Schutz und Leben. Der Mensch wird nicht in einer missglückten Vergangenheit eingesperrt. Gott befreit ihn vielmehr durch Vergebung zu einem neuen Leben in die Zukunft und in eine neue Zukunft hinein.

So will Gott auch Barmherzigkeit, Recht und Güte für die Menschen (vgl. Hos 6,6; 12,7, Sach 7,9). Vor allem ist die von Gott geforderte helfende Tat gegenüber dem notleidenden Menschen gemeint. Der Barmherzige Samariter (vgl. Lk 10,37) ist zum unübertrefflichen Symbol geworden.⁷ In der Auseinandersetzung mit den Pharisäern fordert Jesus (im Anschluss an Hos 6,6) Barmherzigkeit, nicht Opfer. Gott schenkt Barmherzigkeit in souveräner Freiheit. Er ist in seiner Liebe durch nichts gezwungen. Ein Höhepunkt der biblischen Verkündigung vom barmherzigen Gott ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn (vgl. Lk 15,11–32). Zur Barmherzigkeit gehört das durch nichts geschuldete Entgegenkommen, so wie der Vater dem verlorenen Sohn, den er schon von ferne sieht, Mitleid zuwendet (vgl. Lk 15,20).

3. Drei Exempel zur Unterscheidung der Geister

Der für diese Besinnung gewählte Text aus dem Beginn des 6. Kapitels im Matthäusevangelium (6–19) kann uns dies alles noch etwas genauer er-

schließen. Wir haben im ersten Evangelium die große Redeeinheit über Jesu Lehre von der wahren Gerechtigkeit (5,1–7,29). Hier wird zuerst der Beruf der Jüngerschaft entfaltet. In ihrer Mitte stehen die Seligpreisungen (5,3–12). Im Anschluss daran wird dies unter dem Stichwort der «Erfüllung des Gesetzes» (5,17–48) im Blick auf einzelne Verhaltensweisen konkretisiert, also Versöhnung, Schwören, Vergeltung, Ehebruch und Feindesliebe. Daraufhin wird die wahre Gerechtigkeit in der Erfüllung der «guten Werke» gesehen (6,1–18). Schließlich muss die neue Gerechtigkeit auch in einem angemessenen Gottesdienst zum Ausdruck kommen. (6,19–7,12) Dies ergibt Kriterien dafür, dass die Jünger vor dem Gericht bestehen können (vgl. 7,13–27).

In der Mitte dieser Lehre von der neuen Gerechtigkeit werden vor allem drei «religiöse» Werke genauer auf den Prüfstand gestellt (vgl. 6,1–18). Dieser Abschnitt beginnt bereits mit einem Paukenschlag: «Hütet euch, eure Gerechtigkeit vor den Menschen zur Schau zu stellen; sonst habt ihr keinen Lohn von eurem Vater im Himmel zu erwarten» (6,1). Damit ist das Hauptthema eröffnet: die Gefahr der Heuchelei. Es wird nun an drei Beispielen durchgespielt: am Almosengeben (6,1–4), am Beten (6,5–15) und am Fasten (6,16–18). Dabei geht es um die Wertung der «guten Werke». Eine Grundschwierigkeit besteht darin, dass diese Werke oft hart kritisiert werden, weil die Menschen sich selbst zur Schau stellen und sich direkt oder indirekt ihrer Verdienste rühmen. «Wenn du Almosen gibst, lass es also nicht vor dir herposaunen, wie es die Heuchler in den Synagogen und auf den Gassen tun, um von den Leuten gelobt zu werden» (6,2).

In großer Dichte wird nun die Heuchelei zum zentralen Thema (vgl. das Wort in Mt 6,2.5.16; 7,5; 15,7; 16,3 vgl. auch 23,13–29; 24,51). Es sind scharfe Worte, die Jesus hier in den Mund nimmt: «Wenn ihr betet, macht es nicht wie die Heuchler. Sie stellen sich beim Gebet gern in die Synagogen und an die Straßenecken, damit sie von den Leuten gesehen werden [...] Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie» (6,5.7f). Und schließlich im Blick auf das Fasten: «Wenn ihr fastet, macht kein finsternes Gesicht wie die Heuchler. Sie geben sich ein trübseliges Aussehen, damit die Leute merken, dass sie fasten» (6,16).

Wir kennen das Wort Heuchelei. Es ist ein Verhalten, bei dem Handlungen, Gebärden und Worte des Menschen nicht seinem Inneren entsprechen. Hier kommen wir auch an den Ursprung des griechischen Wortes für «heucheln». Dieses Wort, nämlich «hypokrisis», meint zunächst einen Schauspieler, vor allem einen Menschen, der eine Maske trägt und die Rolle einer anderen Person spielt. Dieses Wort hat zunächst keinen negativen Sinn. Der täuschende Schein spielt keine Rolle. Aber es legt sich doch ein Vergleich der tagtäglichen Lebensführung mit dem Verhalten des Schauspielers nahe. Im Judentum der griechischen Welt wird das Wort eindeutig

negativ verwendet. Das Wort Heuchler wird am Ende sogar gleichbedeutend mit Frevler, Abtrünniger, Irrlehrer. Es schwingt auch die Bedeutung mit, solches Verhalten des Menschen im Sinne der «guten Werke» sei eine Verstellung, ein bloß frommer Anschein. Unwichtiges werde in den Vordergrund gerückt. Das Bild von der täuschenden Maske, mit der man spielt und zugleich betrügt, ist immer in der Nähe.

4. Heilmittel gegen das «Heucheln»

Aufschlussreich sind die Gegenbilder, die das Evangelium zur Sprache bringt: «Wenn du Almosen gibst, soll deine linke Hand nicht wissen, was deine rechte tut. Dein Almosen soll verborgen bleiben, und dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten.» (6, 3f) Im Blick auf das Fasten wird betont, dass man sich dabei kein «trübseliges Aussehen geben soll, damit die Leute merken, dass sie fasten». «Du aber salbe dein Haar, wenn du fastest und wasche dein Gesicht, damit die Leute nicht merken, dass du fastest, sondern nur dein Vater, der auch das Verborgene sieht.» (6, 16f)

Entscheidend ist die Antwort, die auf das heuchlerische Beten gegeben wird. Gegenüber der Geschwätzigkeit und der Vielrederei zeigt Jesus den Jüngern nicht durch Ermahnungen, sondern dadurch dass er ihnen selber vorbetet, worum es geht. So steht das Vaterunser (Mt 6, 6–15) zentral in der Mitte auf der Suche nach dem Weg zur neuen Gerechtigkeit. Hier geht es radikal um das Gottesbild, das hinter allen Worten, Zeugnissen und Handlungen steht. Dieses Grundgebet der Christen kann und braucht hier nicht eingehender erläutert und ausgelegt zu werden.⁸ Offenbar ist dieses Gebet das beste Medikament gegen die Gefahr auch subtiler Heuchelei, und zwar in verschiedenen Formen. Es ist die zentrale Katechese der Bergpredigt.

An dieser Stelle darf und muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Vorwurf der Heuchelei seit alters zu den Einwänden und zur Kritik der religiösen Praxis gehört. Nicht zuletzt Kant weist auf die Heuchelei und Schmeichelei hin, die auch wegen der Verletzung der Offenheit und Ehrlichkeit zu einer falschen Demut und zur Herabwürdigung der eigenen Persönlichkeit führen, die sich damit selbst verletze. Der «erheuchelte Glaube» sei noch schlimmer als jeder Unglaube und bedeute einen totalen Verlust moralischer Integrität. Diese Kritik reicht bis zu einem gewissen Höhepunkt bei Nietzsche, wo die christliche Tugend der Nächstenliebe als der grandiose heuchlerische Versuch erscheint, z. B. die Selbstdurchsetzung eigener Interessen moralisch zu verschleiern.⁹ Es wäre nicht schwer, diese Anklage der Heuchelei weiter zu vertiefen.¹⁰

Es ist aber wichtiger, dem Ursprung und Hintergrund der Forderung nach Barmherzigkeit und der Gefahr der Heuchelei näher nachzugehen.

Oft hat man nämlich die etwas allgemein verstandenen Aussagen bei Mt als reine Polemik gegen Schriftgelehrte und Pharisäer aufgefasst. Es wird selbstverständlich nicht geleugnet, dass auch diese und andere fragwürdige Zerrformen des jüdischen Glaubens kritisch angezielt werden, aber die Forschung der letzten Jahrzehnte – man vergleiche die Mt-Kommentare – rät hier zu größter Vorsicht. Gewiss ist die karikierende und überspitzte Polemik unübersehbar. Es geht um eine *sehr ernste, aber nicht zerstörerische* Kritik. «Matthäus kritisiert nicht die genannte Frömmigkeitspraxis an sich, ihm geht es vielmehr um deren Motivation, positiv geht es ihm um ein Tun ohne Nebenabsichten. Vollkommen im Sinne von 5,48 ist die Gerechtigkeit [...] dann, wenn Tun und Intention übereinstimmen. Bei der alternativen Handlungsweise der Christen geht es Matthäus um die Ungespaltenheit, Ganzheit und (im besten Sinne des Wortes) Einfachheit christlichen Tuns. Jegliches Schielen auf menschlichen Applaus und Achtung in ihren Augen trägt seinen Lohn in sich selbst.»¹¹ Die Aufforderung zu ungeheuchelter, unauffälliger Frömmigkeit ohne Nebenabsichten, vor allem bei Gebet und Fasten, kommt in der Bibel häufig vor (vgl. z.B. Ps 34,13; Jes 58,6–8; Esr 8,21–23; 1 Kön 7,5f; Joel, 1,14; Jona 3,8) usw.

Es gibt also im Kern eine große Nähe, wenn nicht sogar Identität christlicher und jüdischer Ethik, wenigstens im Ansatz. Dabei ist bei Matthäus der Begründungszusammenhang freilich auf die Person Jesu hin konzentriert. Dies lässt sich im Alten Testament nicht nur bei den Propheten gut erkennen, sondern auch in vielen anderen Aussagen. So z.B. im Buch Tobit: «Es ist gut, zu beten und zu fasten, barmherzig und gerecht zu sein. Lieber wenig, aber gerecht, als viel und ungerecht. Besser barmherzig sein als Gold aufhäufen. Denn Barmherzigkeit rettet vor dem Tod und rettet vor jeder Sünde. Wer barmherzig und gerecht ist, wird lange leben.» (Tob 12,8ff) Dazu gehört auch das Bekenntnis im selben Buch, das in einem Gebet Tobits erscheint: «Herr, du bist gerecht, alle deine Wege und Taten zeugen von deiner Barmherzigkeit und Wahrheit; wahr und gerecht ist dein Gericht in Ewigkeit» (Tob 3,2f).

5. Die moderne Kritik an der biblischen Barmherzigkeit

Es ist ganz wichtig, dass man diese innere Identität zwischen den «guten Werken» und der Gesinnung immer wieder wahrnimmt und anerkennt. Dies ist auch deshalb wichtig, weil die Barmherzigkeit in ihrem inneren Rang, oft nicht zuletzt auch von philosophischer Seite, verkannt wird. In der alten Welt bedeutet Barmherzigkeit zunächst oft Rührung über die unverschuldete Not eines Menschen. Davon ist auch das Wort Almosen («eleemosyne») abgeleitet, das selbstverständlich eng mit Barmherzigkeit («eleos»)

zusammenhängt. Vielleicht ist es nicht zufällig, dass das klassische Griechisch dieses Wort nicht kennt. Es gab Almosengeben, aber dies war eigentlich nicht verdienstlich. Das Neue Testament übernimmt mit einem neuen Wort eine stärker eingeeengte, aber auch stärker zugespitzte Bedeutung von Mitleid, Barmherzigkeit und Erbarmen und versteht darunter die Tugend der Armenliebe und Armengabe. Gemeint ist damit also weniger der Affekt des Mitleids, sondern das wohlthätige Tun.¹²

Nicht wenige philosophische Tugendlehren haben freilich immer etwas scheel und geringschätzig auf die Barmherzigkeit heruntergeschaut. Sie wurde vor allem als bloß sinnliche Erregung verstanden und darum als sittlich minderwertig beurteilt. So empfand Kant, wie schon erwähnt, die Barmherzigkeit als «eine beleidigende Art des Wohltuns», und um noch einmal Nietzsche anzuführen: Er sah in der Barmherzigkeit einen weichlichen Egoismus, der am Ende das Leiden in der Welt nur noch vermehrt und den Leidenden zusätzlich beschämt und so auch entehrt. «Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebricht es ihnen an Scham.»¹³

An dieser Entlarvung der Selbstgerechtigkeit ist schon etwas dran. Zur Schau gestellte Barmherzigkeit kann den Bedürftigen und Armen, aber auch demjenigen, der Vergebung erfährt, noch mehr erniedrigen. Wir kennen neben «Erbarmen» das Wort erbärmlich: Not und Elend können erbärmlich sein, aber auch ein gnädiger, von oben herablassender Umgang mit Menschen in vielfältiger Not. Dennoch brauchen wir so etwas wie Barmherzigkeit. Schon die alte Welt wusste, dass man gerade dann, wenn man eine strenge Gerechtigkeit fordert, auch wieder den konkreten Situationen menschlich entsprechen und begegnen muss. So ist z.B. die «Billigkeit» (*Epikie*, *aequitas*) wichtig, die primär auf die Absicht eines Gesetzes schaut und um Lücken weiß. Es braucht aber auch die Freundschaft unter den Menschen. Wo Zuneigung herrscht, kann man einem Menschen besser gerecht werden. Die Gerechtigkeit braucht wegen der Gleichheit für alle eine generelle Norm; aber auch der Einzelfall braucht in seiner unverwechselbaren Besonderheit Beachtung und Rücksicht. Es braucht viel Takt, um dabei nicht willkürlich und ungerecht zu werden.

6. Zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

In diesem Zusammenhang wird das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit immer wieder diskutiert. Papst Johannes Paul II. hat in seinem Weltrundschreiben über die Barmherzigkeit vom 30.11.1980 «*Dives in misericordia*» darüber besonders weitreichende Gedanken. Liebe und Erbarmen gibt es nach ihm nicht ohne den Willen zur Gerechtigkeit. Aber

die Gerechtigkeit im Sinne einer bloßen Gleichmacherei allein macht das menschliche Leben noch nicht menschlich. Programme der Gerechtigkeit haben nämlich auch zu hoher Feindseligkeit, Hass und Grausamkeit geführt. Trotzdem besteht kein Widerspruch zwischen der Gerechtigkeit und dem Erbarmen. «An keiner Stelle der Frohen Botschaft bedeutet das Verzeihen, noch seine Quelle, das Erbarmen, ein Kapitulieren vor dem Bösen, dem Ärgernis, vor der erlittenen Schädigung oder Beleidigung. In jedem Fall sind Wiedergutmachung des Bösen und des Ärgernisses, Behebung des Schadens, Genugtuung für die Beleidigung, Bedingungen der Vergebung.» (Nr. 14, vgl. auch Nr. 4 der genannten Enzyklika). Die Gerechtigkeit braucht noch eine tiefere Kraft, um das menschliche Leben zu prägen. Sie verdankt sich in ihrem Wesen noch tieferen Quellen des Geistes. Dies zeigt sich vor allem in den zwischenmenschlichen Beziehungen. «Eine Welt ohne Verzeihen wäre eine Welt kalter und ehrfurchtsloser Gerechtigkeit, in deren Namen jeder dem anderen gegenüber nur seine Rechte einfordert» (Nr. 14). Die Welt kann nur dann menschlicher werden, wie es «*Gaudium et spes*» fordert, «wenn wir in den vielgestaltigen Bereich der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen zugleich mit der Gerechtigkeit jene «erbarrende Liebe» hineintragen, welche die messianische Botschaft des Evangeliums ausmacht» (Nr. 14 und GS 40). Jesus Christus selbst hat in seinem Leben und Sterben das Gegeneinander von Gerechtigkeit und Erbarmen aufgehoben. Beide haben ihren Ursprung und ihre Erfüllung in der Liebe. Darum gibt auch das Erbarmen der Gerechtigkeit eine neue Gestalt.¹⁴

Für unsere Welt sind dies zunächst fremde Gedanken. Es ist nicht zufällig, dass man sich auch im germanischen Bereich schwer tat mit der Forderung nach «Barmherzigkeit». Aber sie schafft eine tiefere Erfassung der Würde der menschlichen Person. Das Erbarmen ruft eine neue und dauerhafte Form der «Gleichheit» im Sinne der Ebenbürtigkeit und der gleichen Würde hervor. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden durch die sich erbarrende Liebe immer wieder gereinigt. Indem die Barmherzigkeit und das Mitleid an das Leiden und den Schmerz der Menschheit erinnern, werden wir auch in eine neue kreatürliche Solidarität hineingenommen. So lebt auch mancher revolutionäre Eingriff aus der Kraft des Mitleids, der Synthese von Kopf und Herz, Vernunft und Leidenschaft. Ohne die Nachfolge Jesu Christi lebt diese revolutionäre Gesinnung jedoch in der Gefahr der Entfremdung.¹⁵

Im gesellschaftlich-politischen Leben unserer Gegenwart gibt es im Blick auf das Verhältnis der Menschen untereinander den oft gebrauchten Vorwurf, es herrsche in sozialer Hinsicht «Kälte». Dabei wird oft die Gerechtigkeit als Gegenwort gebraucht. Wir spüren in den biblischen Texten, wie sehr Gott gerade in dieser Hinsicht gesucht wird: «Er richtet die Hilflosen gerecht und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist»

(Jes 11,4). Dabei wissen wir, wie schwierig verbindliche Maßstäbe für die soziale Gerechtigkeit zu finden sind.

Ein anderer Kontrapunkt zur «Kälte» ist – wie gesagt – die Barmherzigkeit, das Erbarmen, die Solidarität mit den leidenden Menschen. Beides, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, darf man nicht einfach gegeneinander ausspielen. Schon Thomas von Aquin hat gesagt: «Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit. Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Auflösung (des menschlichen Miteinanders)». So muss man immer wieder einen Ausgleich finden zwischen beiden Bemühungen.¹⁶

Im Evangelium heißt es von Jesus angesichts der vielen, die tagelang bei ihm ausharren, aber nun hungrig sind: «Ich habe Mitleid mit diesen Menschen.» (Mt 15,32) Das Wort vom Erbarmen und vom Mitleid ist übrigens besonders in der hebräischen Sprache sehr emotional aufgeladen. Der ganze Mensch ist in seinen Gefühlen angesprochen. Sein konkretes Inneres ist aufgewühlt, die inwendigen Organe des ganzen Menschen sind in Bewegung. Dies zeigt sich auch noch im Neuen Testament, besonders in den Gleichnissen Jesu: Der erbarmungslose Knecht hat zwar von seinem Herrn Nachsicht erfahren, prügelt aber jetzt seine Mitknechte; der aus der Verlorenheit heimkehrende jüngere Sohn trifft auf den älteren Bruder, der unbarmherzig bleibt; der barmherzige Samariter übersieht nicht den unter die Räuber Gefallenen und hilft ihm (vgl. die schönen Ausführungen in «Dives in misericordia», Nr. 4 mit Anm. 52).

So barmherzig ist Gott. Der Mensch soll an ihm Maß nehmen. Gott erbarmt sich gerade der Geringen und Gedemütigten. Die Barmherzigkeit ist vor allem die Manifestation des Grundwesens Gottes nach außen. Darum wird auch vom Menschen als Antwort Solidarität, Sympathie, Mit-Leiden (Compassion) erwartet. Aus den Beispielen der hl. Schrift hat die Überlieferung der Kirche schon früh bestimmte zentrale Werke der leiblichen und der geistigen Barmherzigkeit ausgewählt: Waisen und Witwen helfen, Menschen aus Zwangslagen befreien, Verzicht auf Gewalt, Gewähren von Gastfreundschaft, Ehrung älterer Leute, Trost im Kummer, Irrende nicht fallen lassen, Bösewichte zurechtweisen, Schuldner und Arme nicht unter Druck setzen.

Natürlich kann man mit der Berufung auf Mitleid auch Schindluder treiben. Friedrich Nietzsche wollte in der Barmherzigkeit nur Schwäche, mangelnde Durchsetzungskraft und Dekadenz sehen. Dies muss man gewiss im Einzelfall prüfen. Aber Gott im biblischen Sinne hat und gibt eben die Kraft der Hoffnung gerade für das Verlorene oder verloren Geglaubte. Sonst wäre er nicht Gott. Er kann es sich leisten, sich herabzubeugen. Er kann groß sein, weil er verzeiht und schont. Gott ist größer als unser Herz.

An «fremdem» Elend mitzuleiden, gehört zur Größe des Menschen. Daraus lassen sich auch die Lebenssituationen von Menschen verbessern. Man muss sie allerdings auch in ihrem Elend erst wahrnehmen. Man muss

sie sehen wollen. Dann ist die Barmherzigkeit eine mächtige Triebfeder menschlichen Handelns. Dies gehört zum biblischen Verständnis Gottes. Der hl. Paulus hat es in unnachahmlicher Klarheit zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: «Die Heiden aber rühmen Gott um seines Erbarmens willen» (Röm 15,9). Hier wäre eingehender über die Phänomene Pro-Existenz und Stellvertretung zu sprechen.¹⁷

7. Der Ruf nach einer «Kultur der Barmherzigkeit»

Heute ruft man besonders nach einer größeren Verwirklichung von Barmherzigkeit in der Kirche. Wenn sie wirklich ein Sakrament der Liebe und der Barmherzigkeit ist, dann muss sie sich auch stärker unter dieses Maß stellen. Allenthalben ruft man nach einer «Kultur der Barmherzigkeit»¹⁸ Wir haben schon darüber nachgedacht, wie weit das Gottesverständnis in der Theologie vor allem der Neuzeit darunter leidet, dass die Barmherzigkeit als eine unter den vielen Eigenschaften Gottes unterbewertet worden ist. Dies hat natürlich auch Konsequenzen für die pastorale Praxis und die zugrunde liegende Spiritualität in der Kirche. Man kann aber auch nicht übersehen, dass der Ruf nach größerer Barmherzigkeit nicht verwechselt werden darf mit Nachgiebigkeit, Anpassung und Gewährenlassen menschlicher Begierden. Es gibt nicht nur Heuchelei im Ausüben der Barmherzigkeit, die wir mit Recht kritisieren, sondern es gibt auch einen unseriösen Schrei nach Barmherzigkeit. Nicht selten ruft man nämlich nach Barmherzigkeit, ohne dass man auch den Ausgleich mit der Gerechtigkeit sucht. Dann wird in einem hohen Maß die Barmherzigkeit ausgehöhlt und missbraucht. Barmherzigkeit kann man, wie wir oben schon sagten, nicht verwirklichen, ohne dass man auch zuvor die eventuell verletzte Gerechtigkeit erfüllt. Gerade das Matthäus-Evangelium legt Wert auf diesen Ausgleich. Man darf nicht Barmherzigkeit für sich fordern, sie selbst aber anderen gegenüber verweigern. Wiedergutmachung im Maß des Möglichen gehört zur Barmherzigkeit. Dies vergessen wir oft.¹⁹

8. Probe aufs Exempel: Caritas und Geld

Wenn von Barmherzigkeit die Rede ist, denkt man immer schon an Almosengeben, Nächstenliebe und Caritas. Gerade hier steht das freigebige Helfen absichtslos und unauffällig im Vordergrund. Mit einem Wort: Nächstenliebe umsonst. Ist die Rede von Kosten, Sparen und Finanzen, dann wird für viele Menschen die Rede von Barmherzigkeit unglaublich; wenn Liebe etwas kostet, dann stellt sich rasch der Vorwurf der «Heuchelei» ein. Davon muss abschließend noch die Rede sein.

In der Caritas sind Mitleid und Barmherzigkeit gewiss tragende Prioritäten. Selbstverständlich darf dies nicht heißen, in den heutigen differenzierteren Formen der Caritasarbeit die finanziellen Rahmenbedingungen zu unterschätzen. Es ist unerlässlich, die engeren Zusammenhänge von Caritas und Ökonomie viel stärker in Rechnung zu stellen und zu beachten. Waren diese Probleme zwischen Caritas und Wirtschaft früher eher am Rand zu beachten, so bilden sie heute ein zentrales Thema, wenn nicht *das* Thema in der Diskussion um die Caritas. Diese Probleme bestimmen mehr und mehr auch den Alltag der Caritasarbeit vor Ort.

Wir alle kennen die Ursachen für die Veränderungen der Rahmenbedingungen sozialer Dienste. Stichwortartig sei auf neue Formen staatlicher Steuerung, steigende Ansprüche der Bürger, die Einengung der finanziellen Ressourcen sowie einen zunehmenden Anbieterwettbewerb unter Einbezug privater Initiativen hingewiesen. Insbesondere die von der Politik eingesetzten Instrumente des Wettbewerbs setzen immer neue Dynamiken frei, die für die traditionellen Anbieter sozialer Dienste rasante Veränderungen ihrer Existenz- und Geschäftsgrundlagen bedeuten. Für die sozialen Dienste ist ein Kostendruck entstanden, da sie sich einerseits im Wettbewerb behaupten müssen und andererseits auf eine leistungsgerechte Finanzierung durch Staat und Sozialversicherungen angewiesen sind. Ihre »Barmherzigkeit« darf dazwischen nicht zerrieben werden. Dies ist für die christliche Caritas eine sehr große Gefahr.

In der gesellschaftlichen Realität ist es besonders die Vielfalt der caritativen Dienste der Kirche, die der Caritas in der Gesellschaft ihren hohen Stellenwert gibt und vielfach Grund für das große Vertrauen der Bevölkerung in ihre Dienste ist: ob im Umfeld eines Krankenhauses der Besuchsdienst von der Gemeinde organisiert ist, ob eine Sozialstation Menschen in schwierigen persönlichen Lebensverhältnissen unterstützt, ob Ordensschwestern ein Pflegeheim führen und rund um die Uhr für ihre Patienten da sind, ob die Schuldnerberatung aus einer finanziellen Krise hilft oder ob caritative Einrichtungen jungen Menschen die Möglichkeit zur Ableistung eines Freiwilligendienstes bieten. In all diesen Bereichen und einigen weiteren verwirklicht die Caritas eine Kultur des Helfens, in der die Kirche bereits das Wirken des Geistes Gottes erkennt. Es ist durchaus im Sinne klassischer theologischer Überlegungen, wenn man sagt, dass da wo Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verwirklicht werden, Gott selber in verborgener Weise am Werk ist.

Es ist die große Herausforderung für die Caritas in den nächsten Jahren, im Spannungsfeld zwischen dem kirchlichen Charakter, der mit dem biblischen Begriff der Barmherzigkeit gekennzeichnet ist, und den veränderten Rahmenbedingungen sozialer Dienste, die ich vereinfacht mit dem Stichwort Ökonomisierung verbinde, ihr Profil als katholischer Wohlfahrts-

verband zu erhalten bzw. zu erneuern. Die entscheidenden Fragen lauten, wie die Caritas im Spannungsfeld zwischen Barmherzigkeit und Ökonomie handelt, nach welchen Grundoptionen sie sich dabei ausrichtet und ob es gelingt, Barmherzigkeit und Ökonomie miteinander zu verbinden bzw. beide Elemente in einem gewiss spannungsvollen Gesamtkonzept der Caritas zu integrieren.

Es besteht immer wieder die Gefahr, die Zusage von Barmherzigkeit und ihre Verwirklichung illusionär von diesen ökonomischen Grundfragen abzukoppeln und die wirtschaftlichen Fragen zu relativieren. Der Wettbewerbsgedanke ist christlich geprägten Strukturprinzipien im Bereich des Gemeinwesens grundsätzlich nicht fremd. Dies wäre freilich in der Entfaltung ein neues Thema, das hier nicht weiter geklärt werden kann. Es hat durchaus Sinn, auch im caritativen Bereich bis zu einem bestimmten Grad marktwirtschaftliche Gesichtspunkte und Elemente des Wettbewerbs stärker einzuführen. Dies würde aber grundlegend scheitern, wenn das caritative Handeln sich nur einem solchen Denken ausliefern würde. Die Caritas muss immer auch auf diejenigen schauen, die auf dem Markt nicht mithalten können. Die Märkte dürfen sich nicht voll selbst überlassen werden, sonst bedrohen Konzentration und Missbrauch von wirtschaftlicher Macht die Freiheit des Einzelnen. Außerdem liefert der Markt weder öffentliche Güter noch Einkommen für diejenigen, die nicht am Erwerbsleben teilnehmen können. Hier setzt die Verantwortung des Staates ein, der die Rahmenbedingungen für die Gestaltung des Wettbewerbs regeln muss. Die Prinzipien von Personalität, Solidarität und Subsidiarität sind dafür nach meiner Ansicht die besten sozialetischen Orientierungen. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Stellungnahme der deutschen Bischöfe vom Mai 2003 mit dem Titel «Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem».²⁰

9. Barmherzigkeit und die Frage nach Gott

Das Wirken des Geistes Gottes durch caritatives Tun kennzeichnet auch den missionarischen Charakter der Caritas. Caritas ist ein Teil der Kirche, der die Botschaft vom Reich Gottes konkret in die Gesellschaft trägt, verdeutlicht und profiliert. Caritas tut dies in besonderer Weise in Form des Tatzeugnisses und der Anwartschaft für Notleidende, Benachteiligte und Kranke. Dies ist der spezifische Beitrag zum missionarischen Auftrag der Kirche. Hier ist die Bedingung aus Mt 6, 3 grundlegend wichtig: «Wenn du Almosen gibst, soll deine linke Hand nicht wissen, was deine rechte tut.» Dies ist ein Ausdruck der Wahrheit des Evangeliums, dass Jesus *für alle* gekommen ist und sein Leben *für alle* hingegeben hat.²¹ Gerade dadurch, dass man nicht auf

die Herkunft und Würde des Empfängers schaut, unauffällig und absichtslos hilft, wird diese sonst irreale Zusage für «alle» Wirklichkeit. Damit ist die Caritas mit ihren spezifischen Kennzeichen ein wichtiger, zentraler Vorposten für die Tätigkeit der Kirche heute.

«Ohne die unzähligen «guten Werke», um die man kaum einmal Aufhebens macht, bräche sie (die Zivilgesellschaft) auseinander. Von Gratifikationen, die nach Gutsherrenart von oben allernähdigst ausgeteilt werden, unterscheiden sich die Liebeswerke Jesu dadurch, dass die Rechte nicht wissen soll, was die Linke tut.»²² In diesem Sinne ist die Barmherzigkeit zwar unabhängig vom Stand des Empfängers, aber in Wahrheit eben auch nicht ökonomisch blind.

Dabei muss man sich freilich immer bewusst sein, dass die Ethik der Bergpredigt aus der Gottesliebe Jesu folgt. «Gott ist in der Ethik Jesu weit mehr als nur das Postulat einer praktischen Vernunft, die sonst nicht zu begründen wüsste, warum es das Gute gibt. Gott ist vielmehr in der Ethik Jesu ein lebendiges «Du», das angebetet, gelobt und verherrlicht wird. Er ist derjenige, der seine Sonne aufgehen lässt, über Gute und Böse und es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte – und zwar nicht, weil es ihm gleichgültig wäre, oder, weil er dem Guten nicht das Leben gewähren könnte, sondern weil er auch seine Feinde liebt.»²³



Vielleicht ist damit deutlich geworden, wie sehr die biblisch verstandene Barmherzigkeit ein Grundbegriff des Evangeliums ist und gerade heute einen Schlüssel für ein authentisches christliches Leben darstellt. Ich möchte zusammenfassen mit einem Wort von Walter Kardinal Kasper:

Die Barmherzigkeit ist als die Treue Gottes zu sich selbst zugleich Gottes Treue zu seinem Bund und seine unverbrüchliche Geduld mit den Menschen. Gott lässt in seiner Barmherzigkeit keinen im Stich; sie gibt jedem eine neue Chance und schenkt ihm einen neuen Anfang, wenn er umkehrwillig ist und darum bittet. Die Barmherzigkeit ist die Gott eigene Gerechtigkeit, die den umkehrwilligen Sünder nicht verurteilt, sondern gerecht macht. Doch wohlgermerkt, die Barmherzigkeit rechtfertigt den Sünder, nicht die Sünde. Das Gebot der Barmherzigkeit will, dass auch die Kirche den Gläubigen das Leben nicht schwer und die Religion nicht zur Sklaverei macht. Sie will – so Thomas von Aquin im Anschluss an Augustinus –, dass wir frei von Knechten und Lasten seien (EG 43). Sie ist der Grund für die Freude, die das Evangelium schenkt. (EG 2–8)²⁴

Ich möchte schließen mit einem tiefen und schönen Passus aus «Evangelii gaudium» von Papst Franziskus:

Der Aufruf, auf den Schrei der Armen zu hören, nimmt in uns menschliche Gestalt an, wenn uns das Leiden anderer zutiefst erschüttert. Lesen wir noch einmal, was das Wort Gottes über die Barmherzigkeit sagt, damit es kraftvoll im Leben der Kirche nachhallt. Das Evangelium verkündet: «Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden.» (Mt 5, 7) Der Apostel Jakobus lehrt, dass die Barmherzigkeit dem anderen gegenüber uns erlaubt, siegreich aus dem göttlichen Gericht hervorzugehen. «Redet und handelt wie Menschen, die nach dem Gesetz der Freiheit gerichtet werden. Denn das Gericht ist erbarmungslos gegen den, der kein Erbarmen gezeigt hat. Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht.» (2, 12f)²⁵

Damit wird auch deutlich, warum Papst Franziskus ein «Heiliges Jahr der Barmherzigkeit 2016» ausgerufen hat, das am 8. Dezember 2015 beginnt und am 20. November 2016 endet. Wir dürfen ihn dabei nicht allein lassen.

ANMERKUNGEN

¹ Predigt in der Reihe Geistliche Themenabende im St.-Paulus-Dom in Münster/W. «Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» am 4. März 2015.

² Vgl. als generelle Einführung Walter Kardinal KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012; Dirk ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, Freiburg i.Br. 2009 (Lit.).

³ Vgl. *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, Milano 1989.

⁴ Herder-Korrespondenz 17 (1962–63) 87; zur Konzilsansprache vgl. die offizielle lateinische Ausgabe, Vaticano 1966, 865 («*miserericordiae medicinam*»).

⁵ Vgl. dazu die ausgewählten Texte: JOHANNES PAUL II., *Barmherzigkeit Gottes – Quelle der Hoffnung*. Ausgewählt und eingeleitet von Edith Olk, Einsiedeln 2011; Christoph SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis göttlichen Erbarmens*. Freiburg i.Br. 2009; Vgl. auch Edith OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes – Zentrale Quelle des christlichen Lebens*, St. Ottilien 2011. Vgl. *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens* («*Dives in misericordia*») mit einem Kommentar von Karl LEHMANN, Freiburg i.Br. 1981, italienische Übersetzung, Brescia 1981.

⁶ In aller Kürze vgl. das kleine Kapitel «Barmherzigkeit. Schlüsselwort des Pontifikats» bei Walter Kardinal KASPER, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015, 45–52; Daniel DECKERS, *Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens*, München 2014, bes. 179ff; Andrea RICCARDI, *Franziskus*, Würzburg, 2014.

⁷ Vgl. dazu Walter JENS (Hg.), *Der barmherzige Samariter*, Stuttgart 1973 u. ö.

⁸ Vgl. in Auswahl Eduard LOHSE, *Das Vaterunser im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen*, Tübingen 2008; DERS., *Vater unser, Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2011; Heinz SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, 4. Auflage, Freiburg i.Br. 1981; Marc PHILONENKO, *Das Vaterunser*, Tübingen 2002; Hubert FRANKEMÖLLE, *Vater unser-Awinu*, Paderborn 2012; Gerhard LOHFINK, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Urfeld, 2007; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg i.Br. 2014, 248; Jürgen WERBICK, *Vater unser*, Freiburg 2011; Johann BARTA u. a. (Hg.), *Das Vater unser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg i.Br. 1980; Thomas SÖDING, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i.Br. 2011 (vgl. Register: 680).

⁹ Vgl. dazu Klaus-Michael KODALLE, Art. *Heuchelei*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Band 3, Basel 1974, 1113–1115 (Lit.).

¹⁰ Dazu auch KASPER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 2), 22ff. 29ff.

¹¹ Hubert FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar 1*, Düsseldorf 1994, 242; DERS., *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2010, 46 u. ö.

¹² Vgl. dazu Ferdinand STAUDINGER, Art. «*eleos*» u. a., in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von H. Balz und G. Schneider, Band I, Stuttgart 1980, 1043–1052 (Lit.).

¹³ *Also sprach Zarathustra II.*, in: Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*. Band II, 8. Auflage, München 1977, 346, Vgl. dazu Hans HÜBNER, *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen 2000, 168, 174.

¹⁴ Vgl. dazu auch Paul RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen 1990.

¹⁵ Vgl. dazu KASPER, Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 179ff; SCHOCKENHOFF, Bergpredigt (s. Anm. 8), 189ff.

¹⁶ Vgl. dazu auch Yves CONGAR, *La miséricorde, attribut souverain de Dieu*, in: *Vie spirituelle* 106 (1962) 380–395 = Yves CONGAR, *Les voies du Dieu vivant*, Paris 1962, 61–74. Dazu auch Peter KOHLGRAF, *Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche*, Ostfildern 2015, 119ff. Vgl. dazu auch Paul RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen 1990, 6–81.

¹⁷ Vgl. biblisch Heinz SCHÜRMANN, *Gottes Reich – Jesu Geschick*, Freiburg i.Br. 1983; DERS., *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994.

¹⁸ Vgl. KASPER, Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 155ff, 179 ff, vgl. besonders auch ebd., 171ff (Barmherzigkeit im Kirchenrecht?).

¹⁹ Dies habe ich näher ausgeführt in: Karl LEHMANN, *Dem Wort Jesu treu bleiben. Zum Umgang der Kirche mit zerbrochenen Ehen*, Hirtenwort 2014, Mainz 2014 (Lit.).

²⁰ *Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem* = Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Kommission für caritative Fragen, 27), Bonn 2003; vgl. ebenfalls: *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* = Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, 20, 29.10.1998, Bonn 1998.

²¹ Vgl. dazu ausführlicher KASPER, Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 62ff, 77ff, 107ff, 21ff.

²² Thomas SÖDING, *Jesu und die Kirche*, Freiburg i.Br. 2007, 284.

²³ Thomas SÖDING, *Die Verkündigung Jesu* (s. Anm. 8), 581.

²⁴ KASPER, Papst Franziskus (s. Anm. 5), 47f. Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. I, q.21, a.3f; q.25, a.3, ad 3; Ich verweise auf das große Apostolische Schreiben «*Evangelii gaudium*» von Papst Franziskus und besonders zum Stichwort «Barmherzigkeit» (vgl. Nr. 3, 43, 112, 114, 144, 164, 179, 188, 198, 285 und speziell im Blick auf den Menschen Nr. 3, 24, 37, 44, 114, 197, 252).

²⁵ *Evangelii gaudium*, Nr. 193, vgl. auch Papa FRANCESCO, *Camminare con Gesù. Il amore della vita cristiana*, Milano 2014, 103ff., 137ff; J.M. BERGOGLIO/Papa FRANCESCO, *Riflessioni di un pastore*, Vaticano 2013, 607–610.

«WO BARMHERZIGKEIT IST, ENDET DAS BÖSE»

*Fragen an den emeritierten Papst Benedikt XVI.
über das Problem der Rechtfertigung durch den Glauben¹*

Heiligkeit, die Frage, die in diesem Jahr im Rahmen der Studientage (8.-10. Oktober 2015) auf Initiative des Rektorates der Kirche Il Gesù gestellt wurde, ist die Frage der Rechtfertigung durch den Glauben. Der letzte Band Ihrer Gesammelten Schriften (JRGS IV) hebt Ihre entschiedene Aussage hervor: «Christlicher Glaube ist nicht Idee, sondern Leben.» Sie haben die berühmte Aussage des Paulus (Röm 3, 28) kommentiert und in diesem Zusammenhang von einer doppelten Transzendenz gesprochen: «Glaube ist Gabe durch die Gemeinschaft, die sich selbst gegeben wird» (JRGS IV, 512). Könnten Sie erklären, was mit dieser Aussage gemeint ist, natürlich unter Berücksichtigung der Tatsache, dass diese Studientage das Ziel haben, die Pastoraltheologie zu klären und die geistliche Erfahrung der Gläubigen zu beleben?

BENEDIKT XVI.: Es geht um die Frage, was Glaube ist und wie man zum Glauben kommt. Glaube ist einerseits eine höchst persönliche Berührung mit Gott, die mich ins Innerste hinein trifft und mich ganz unmittelbar dem lebendigen Gott gegenüberstellt, so dass ich ihn anreden, ihn lieben, mit ihm in Gemeinschaft treten kann. Aber dieses höchst Persönliche hat doch zugleich untrennbar mit Gemeinschaft zu tun: Zum Wesen des Glaubens gehört es, dass er mich in das Wir der Kinder Gottes, in die Weggemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern hineinnimmt. Die Begegnung mit Gott bedeutet immer zugleich, dass ich selbst geöffnet, aus meiner Verslossenheit herausgerissen und in die lebendige Gemeinschaft der Kirche hineingenommen werde. Sie vermittelt mir auch die Begegnung mit Gott, der mich dann freilich ganz persönlich ins Herz trifft.

Der Glaube kommt vom Hören, sagt uns der heilige Paulus. Das Hören schließt also immer schon ein Gegenüber ein. Glaube ist nicht Produkt eines Nachdenkens und auch nicht einer Versenkung in die Tiefen meines Seins, obwohl beides hinzugehören kann. Aber beides bleibt unzulänglich ohne das Hören, durch das Gott von außen her, von einer durch ihn geschaffenen Geschichte her auf mich zutritt. Damit ich glauben kann, bedarf ich zuerst der Zeugen, die Gott begegnet sind und mich für ihn öffnen.

Wenn ich in meinem Artikel über die Taufe über die doppelte Transzendenz der Gemeinschaft gesprochen habe, so kommt darin nochmals ein wichtiges Element zum Vorschein: Die Gemeinschaft des Glaubens schafft sich nicht selbst. Sie ist nicht eine Vereinigung von Menschen, die eine gemeinsame Idee haben und sich entscheiden, zusammen für diese Idee zu wirken. Dann könnten sie nur persönliche Meinungen vertreten und gemeinsam nach Wegen suchen, um diese Ideen zu verwirklichen. Alles würde dann auf einem eigenen Entschluss und letztlich auf dem Mehrheitsprinzip basieren, letztlich also doch nur menschliche Meinung sein. Eine solche Kirche kann mir nicht Garant des ewigen Lebens sein und nicht Entscheidungen von mir fordern, die mich schmerzen und die gegen meine Wünsche stehen. Nein, die Kirche hat sich nicht selbst gemacht, sondern sie ist vom Herrn geschaffen und wird immer wieder von ihm gebildet. Dies drückt sich in den Sakramenten, zuallererst im Sakrament der Taufe aus: In die Kirche trete ich nicht mit einem bürokratischen Akt ein, sondern durch das Sakrament. Das bedeutet, ich werde in eine Gemeinschaft aufgenommen, die nicht von sich selbst kommt und die über sich selbst hinausreicht.

Die Pastoral, die die geistliche Erfahrung der Gläubigen formen will, muss von diesen Grundgegebenheiten ausgehen. Sie muss die Vorstellung einer sich selbst machenden Kirche überwinden und mir zeigen, dass Kirche Gemeinschaft am und im Leib Christi ist. Sie muss in die Begegnung mit Jesus Christus und in seine Gegenwart im Sakrament hineinführen.

Als Sie Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre waren, haben Sie in einem Kommentar zur «Gemeinsamen Erklärung der Katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes vom 31. Oktober 1999 über die Rechtfertigungslehre» einen Mentalitätsunterschied im Hinblick auf Luther und die Frage des Heils und der Glückseligkeit, wie er sie dargelegte, hervorgehoben. Die religiöse Erfahrung Luthers war bestimmt durch die Angst vor dem Zorn Gottes – ein Gefühl, das dem modernen Menschen, der eher durch die Abwesenheit Gottes geprägt ist, überwiegend fremd ist (vgl. Ihren Artikel² in «Communio» von 2000). Für den Menschen heute lautet das Problem nicht so sehr, wie er sich das ewige Leben sichert, sondern eher, wie er unter den prekären Bedingungen unserer Welt ein gewisses Gleichgewicht eines voll und ganz menschlichen Lebens sicherstellt. Kann die Lehre des Paulus über die Rechtfertigung durch den Glauben in diesem neuen Kontext mit der «religiösen» Erfahrung oder zumindest mit der «elementaren» Erfahrung unserer Zeitgenossen übereinkommen?

BENEDIKT XVI.: Zunächst möchte ich noch einmal unterstreichen, was ich in «Communio» im Jahr 2000 zur Frage der Rechtfertigung gesagt hatte: Für den Menschen von heute haben sich die Dinge gegenüber der Zeit Luthers und gegenüber der klassischen Perspektive des christlichen Glaubens

in gewisser Hinsicht umgekehrt: Nicht mehr der Mensch glaubt der Rechtfertigung vor Gott zu bedürfen. Er ist der Meinung, dass Gott sich rechtfertigen müsse angesichts alles Schrecklichen in der Welt und angesichts aller Mühsal des Menschseins, das letztlich doch alles auf sein Konto geht. Ich finde es in dieser Hinsicht bezeichnend, dass ein katholischer Theologe diese Umkehr auch förmlich behauptet: Christus habe nicht für die Sünden der Menschen gelitten, sondern gleichsam die Schuld Gottes abgetragen. Auch wenn eine so drastische Umkehrung unseres Glaubens den meisten Christen doch wohl noch fernliegt, so kommt darin doch eine Grundtendenz unseres Zeitalters zum Vorschein. Wenn Johann Baptist Metz davon spricht, dass die Theologie heute «theodizee-empfindlich» sein müsse, so wird auf eine positive Art dasselbe Problem angesprochen. Abgesehen von dieser radikalen Infragestellung der kirchlichen Sicht des Verhaltens von Gott und Mensch, hat der Mensch von heute ganz generell das Bewusstsein, dass Gott nicht den größeren Teil der Menschheit in die Verdammung abgleiten lassen kann. Insofern ist die Heilssorge im alten Sinn weitgehend verschwunden.

Dennoch existiert meiner Überzeugung nach auf andere Weise das Wissen weiter, dass wir der Gnade und der Vergebung bedürfen. Es ist für mich ein «Zeichen der Zeit», dass die Idee der Barmherzigkeit Gottes immer beherrschender in den Mittelpunkt rückt – angefangen von Schwester Faustina, deren Visionen irgendwie doch ganz grundlegend das Gottesbild des Menschen von heute und sein Verlangen nach Gottes Güte darstellen. Papst Johannes Paul II. war von diesem Impuls zutiefst erfüllt, auch wenn er nicht immer ganz offen zutage liegt. Aber es ist doch wohl kein Zufall, dass sein letztes Buch, das unmittelbar vor seinem Tod erschien, von der Barmherzigkeit Gottes handelt. Aus seiner Lebenserfahrung heraus, die ihn in früher Stunde mit aller Grausamkeit des Menschen konfrontiert hatte, sagt er, dass die Barmherzigkeit die einzig wirkliche und letzte Gegenkraft gegen die Macht des Bösen sei. Erst da, wo Barmherzigkeit ist, endet die Grausamkeit, endet das Böse, endet die Gewalt.

Papst Franziskus steht ganz in dieser Linie. Seine pastorale Erfahrung drückt sich gerade darin aus, dass er uns immerfort von Gottes Barmherzigkeit spricht. Es ist die Barmherzigkeit, die uns zu Gott hinzieht, während die Gerechtigkeit uns vor ihm erschrecken lässt. Dies zeigt nach meinem Dafürhalten, dass unter der Oberfläche der Selbstsicherheit und der Selbstgerechtigkeit des heutigen Menschen sich doch ein tiefes Wissen um seine Verwundung, um seine Unwürdigkeit Gott gegenüber verbirgt. Er wartet auf Barmherzigkeit. Es ist gewiss kein Zufall, dass das Gleichnis vom barmherzigen Samariter die Menschen von heute besonders anspricht – nicht nur weil dort die soziale Seite des Christseins stark betont ist und nicht nur weil dort der Samariter, der nicht religiöse Mensch, gegenüber den

Religionsdienern sozusagen als der wirklich gottgemäß handelnde Mensch erscheint, während die amtlichen Diener der Religion sich gleichsam gegen Gott immunisiert haben. Beides ist natürlich dem modernen Menschen sympathisch. Aber ebenso wichtig scheint mir, dass im stillen doch die Menschen für sich selbst den Samariter erwarten, der sich zu ihnen niederbeugt, Öl in die Wunden gießt, sie umsorgt und in die Herberge bringt. Sie wissen im Letzten doch, dass sie der Barmherzigkeit Gottes, seiner Zärtlichkeit bedürfen. In der Härte der technischen Welt, in der die Gefühle nicht mehr zählen, wächst dann doch die Erwartung nach einer heilenden Liebe, die umsonst geschenkt wird. Mir scheint, dass so im Thema der Barmherzigkeit Gottes auf eine neue Weise ausgedrückt ist, was Rechtfertigung durch Glauben heißt. Von der Barmherzigkeit Gottes her, nach der alle Ausschau halten, lässt sich der wesentliche Kern der Rechtfertigungslehre auch heute neu verstehen und erscheint wieder in seiner ganzen Wichtigkeit.

Wenn Anselm sagt, dass Christus am Kreuz sterben musste, um die unendliche Beleidigung wiedergutzumachen, die Gott angetan wurde, und so die zerbrochene Ordnung wiederherzustellen, benutzt er eine Sprache, die für den modernen Menschen nur schwer verständlich ist (vgl. JRGS IV, 215ff). Mit einer solchen Ausdrucksweise riskiert er, auf Gott das Bild eines zornigen Gottes zu projizieren, den angesichts der Sünde des Menschen Gefühle der Gewalt und der Aggressivität ergreifen, ähnlich wie wir selbst sie erfahren können. Wie ist es möglich, von der Gerechtigkeit Gottes zu sprechen, ohne das Risiko einzugehen, die inzwischen unter den Gläubigen gefestigte Gewissheit zu untergraben, dass der Gott der Christen ein Gott «reich an Barmherzigkeit» ist (Eph 2, 4)?

BENEDIKT XVI.: Die Begrifflichkeit des heiligen Anselm ist uns heute sicher unverständlich geworden. Was dahinter als Wahrheit steht, müssen wir auf neue Weise zu verstehen suchen. Ich möchte drei Anmerkungen zu diesem Punkt vorlegen:

a) Die Gegenüberstellung des Vaters, der unerbittlich auf der Gerechtigkeit besteht, mit dem Sohn, der dem Vater gehorcht und im Gehorsam die grausame Forderung der Gerechtigkeit aufnimmt, ist nicht nur für heute unverständlich, sondern in sich, von der Trinitätstheologie her völlig verfehlt. Vater und Sohn sind eins, und ihr Wille ist daher von innen her eins. Wenn der Sohn am Ölberg mit dem Willen Gottes ringt, so geht es nicht darum, dass er eine grausame Verfügung Gottes über sich annehmen muss, sondern darum, dass er das Menschsein in den Willen Gottes hinaufzieht. Auf das Verhältnis der beiden Willen von Vater und Sohn werden wir nachher noch einmal zurückkommen müssen.

b) Aber warum denn überhaupt das Kreuz, die Sühne? Nun, irgendwie ist in den Umkehrungen des modernen Denkens, von denen ich vorhin

gesprochen hatte, dieses Warum auf eine neue Weise sichtbar. Stellen wir uns die ungeheure schmutzige Masse des Bösen, der Gewalt, der Lüge, des Hasses, der Grausamkeit, des Hochmuts vor, die die ganze Welt verschmutzt und entstellt. Diese Masse des Bösen kann nicht einfach als inexistent erklärt werden, auch nicht von Gott. Sie muss aufgearbeitet, überwunden werden. Israel war davon überzeugt, dass das tägliche Sündopfer und besonders die große Liturgie des Versöhnungstages als Gegengewicht gegen die Masse des Bösen in der Welt notwendig waren und dass nur durch diesen Ausgleich die Welt gleichsam erträglich bleiben konnte. Als die Opferfeiern im Tempel erloschen, musste es sich fragen, was denn nun den Übermächten des Bösen entgegengestellt werden könne, wie einigermaßen ein Gegengewicht gefunden werden könne. Die Christen wussten, dass der abgebrochene Tempel durch den auferstandenen Leib des gekreuzigten Herrn ersetzt war und dass in seiner radikalen, unermesslichen Liebe ein Gegengewicht gegen die unermessliche Masse des Bösen geschaffen war. Ja, sie wussten, dass das bisherige Opfer nur Ausgriff nach einem wirklichen Gegengewicht sein konnte. Und sie wussten, dass bei der Übermacht des Bösen nur eine unendliche Liebe, nur eine unendliche Sühne ausreichen konnte. Sie wussten, dass der gekreuzigte und auferstandene Christus die Gegenmacht zur Macht des Bösen ist und die Welt rettet. Von da aus konnten sie dann auch den Sinn ihrer eigenen Leiden verstehen als Hineingenommensein in Christi leidvolle Liebe und als Teil der rettenden Macht dieser Liebe. Wenn ich vorhin einen Theologen zitiert hatte, der meint, Gott habe für seine Schuld an der Welt leiden müssen, so kommt in dieser Verkehrung der Perspektiven doch Wahrheit zum Vorschein: Gott kann die Masse des Bösen, die durch die Freiheit entstanden ist, die er selbst gegeben hat, nicht einfach stehen lassen. Nur er selbst kann, ins Leiden der Welt entretend, die Welt erlösen.

c) Von da aus wird nun noch einmal das Verhältnis zwischen Vater und Sohn deutlicher. Ich zitiere dazu einen Passus aus dem Buch von De Lubac über Origenes, der mir sehr klärend erscheint:

Der Erlöser ist zur Erde abgestiegen aus Mitleid für das Menschengeschlecht. Er hat unsere Erleidungen (*passiones*) auf sich genommen, ehe er das Kreuz erlitt, ja ehe er sogar unser Fleisch anzunehmen geruhte: hätte er sie nicht zuerst gespürt, so wäre er nicht gekommen, um an unserem Menschenleben teilzunehmen

Welches war diese Erleidung, die er zuerst für uns litt? Es war die Leidenschaft der Liebe.

Aber der Vater selbst, der Gott des Alls, er, der voll ist von Langmut, Erbarmen und Mitleid, leidet nicht auch er in gewisser Weise? Oder weißt Du nicht, dass er, wenn er sich mit den menschlichen Dingen abgibt, ein menschliches Erleiden kennt? «Denn der Herr, Dein Gott, hat deine Sitten auf sich genommen, wie der, der sein Kind auf sich nimmt (Dt 1,31)». Gott nimmt also unsere Sitten auf sich, wie der Sohn Gottes unsere Erleidungen auf sich nimmt. Der Vater selbst

ist nicht leidenschaftslos! Wenn man zu ihm fleht, dann kennt er Erbarmen und Mitleiden. Er erleidet ein Leiden der Liebe (Hom. Ez. 6,6).³

Es gab in Teilen Deutschlands eine sehr bewegende Frömmigkeit, die «die Not Gottes» betrachtete. Mir ist da ein erschütterndes Bild vor der Seele, das den leidenden Vater darstellt, der das Leiden des Sohnes inwendig als Vater miterleidet. Und auch der «Gnadenstuhl» gehört hierher: Der Vater hält das Kreuz und den Gekreuzigten, beugt sich liebevoll zu ihm herunter und ist gleichsam auf der anderen Seite mit am Kreuz. Was Barmherzigkeit Gottes ist, Mitleiden Gottes mit dem Menschen, ist da groß und rein empfunden worden. Es geht nicht um eine grausame Gerechtigkeit, nicht um den Fanatismus des Vaters, sondern um die Wahrheit und die Wirklichkeit der Schöpfung: um die wirklich innere Überwindung des Bösen, die nur im Leiden der Liebe letztlich geschehen kann.

In den Exerzitien benutzt Ignatius von Loyola nicht die alttestamentlichen Bilder der Rache, im Unterschied zu Paulus (vgl. 2 Thess 1, 5-9); nichtsdestoweniger lädt er ein zu betrachten, wie die Menschen bis zur Menschwerdung «in die Hölle hinabstiegen» (EB Nr. 102), und das Beispiel der «zahllosen anderen» zu bedenken, «verdammte wegen geringerer Sünden, als ich sie begangen habe» (EB Nr. 52). In diesem Geist hat der hl. Franz Xaver seine pastorale Tätigkeit gelebt, in der Überzeugung, er müsse so viele «Ungläubige» wie möglich vor dem schrecklichen Schicksal der ewigen Verderbnis zu retten versuchen. Die Lehre, die das Konzil von Trient festgelegt hat, in dem Urteil bezüglich des Gerichts über die Guten und über die Bösen, im radikalisierten Gefolge der Jansenisten, wurde in einer viel zurückhaltenderen Form im Katechismus der Katholischen Kirche (vgl. §§ 633, 1037) übernommen. Lässt sich sagen, dass in diesem Punkt in den letzten Jahrzehnten eine Art «Dogmenentwicklung» stattgefunden hat, dem der Katechismus unbedingt Rechnung tragen musste?

BENEDIKT XVI.: Zweifellos ist in diesem Punkt eine tiefgreifende Entwicklung des Dogmas in Gang. Während die Väter und die Theologen des Mittelalters noch der Meinung sein konnten, dass im wesentlichen die ganze Menschheit christlich geworden sei und nur noch am Rande Heidentum bestehe, hat die Entdeckung der neuen Welt zu Beginn der Neuzeit die Perspektiven radikal geändert. Das Bewusstsein, dass Gott nicht alle Untertaufen der Verdammnis anheim fallen lassen kann und auch eine bloß natürliche Seligkeit für sie keine wirkliche Antwort auf die Frage des Menschseins darstellt, hat sich im letzten halben Jahrhundert vollends durchgesetzt. Wenn die großen Missionare des 16. Jahrhunderts noch überzeugt waren, dass ungetaufte Menschen für immer verloren seien und sich von da aus die Dynamik ihres missionarischen Einsatzes erklärt, so ist dieses Bewusstsein

in der katholischen Kirche mit dem II. Vaticanum endgültig zusammengebrochen. Daraus ergab sich eine doppelte tiefgreifenden Krise: Zum einen scheint es keinen Grund mehr für die Mission zu geben. Warum sollte man noch Menschen zum christlichen Glauben führen wollen, wenn sie auch ohne ihn gerettet werden können? Aber auch für die Christen selbst ergab sich eine Folge daraus: Die Verbindlichkeit des Glaubens und seiner Lebensform wurde fragwürdig. Wenn andere auf andere Weise gerettet werden können, ist am Ende auch nicht mehr einsichtig, warum der Christ selbst an die Forderungen des christlichen Glaubens und seiner Moral gebunden ist. Wenn aber Heil und Glaube nicht mehr zusammenhängen, wird der Glaube selbst grundlos.

Inzwischen habe sich verschiedene Versuche gebildet, um den universalen Anspruch des christlichen Glaubens mit der Möglichkeit des Heils ohne ihn in Einklang zu bringen. Ich erwähne zwei davon: Da ist zunächst die bekannte These von Karl Rahner von den anonymen Christen. Sie besagt, dass der wesentliche Grundakt der christlichen Existenz, der für das Heil entscheidend ist, in der transzendentalen Struktur unseres Bewusstseins als Ausgriff nach dem ganz anderen, nach dem Einssein mit Gott bestehe. Der christliche Glaube habe ins Bewusstsein gehoben, was strukturell im Menschen an sich da ist. Wenn also der Mensch sich in seinem wesentlichen Sein annimmt, vollzieht er das Wesentliche des Christseins, ohne es begrifflich zu kennen. Das Christliche fällt so mit dem Menschlichen zusammen, und in diesem Sinn ist jeder Mensch ein Christ, der sich selbst annimmt, auch wenn er es nicht weiß. Diese Theorie ist zwar beeindruckend, macht aber das Christentum selbst nur zu einer bewussten Darstellung dessen, was Menschsein an sich ist und lässt so das Drama der Verwandlung und der Erneuerung aus dem Spiel, um das es im Christsein wesentlich geht.

Noch weniger akzeptabel ist die Lösung der pluralistischen Religions-theorien, die uns sagen, dass alle Religionen je auf ihre Weise Heilswege seien und in diesem Sinn in ihrer Wirkung als gleichbedeutend angesehen werden müssen. Die Religionskritik, wie sie das Alte Testament, das Neue Testament und die frühe Kirche geübt haben, ist da wesentlich konkreter in ihrer Erkenntnis der verschiedenen Religionen. Ein so einfacher Umgang ist der großen Frage nicht angemessen.

Schließlich haben vor allem Henri de Lubac und nach ihm manche andere den Gedanken der Stellvertretung betont. Die Proexistenz Christi sei Ausdruck für die Grundfigur christlicher Existenz und für die Kirche als solche. Damit ist zwar das Problem nicht völlig gelöst, aber ich denke, dass dies doch die wesentliche Einsicht ist, die dann auch die Existenz eines jeden Christen betrifft. Christus als der Eine war und ist da für alle, und die Christen, die mit ihm nach dem großen Bild des heiligen Paulus seinen Leib in dieser Welt bilden, nehmen an diesem Für-Sein teil. Christ ist man

sozusagen nicht für sich selber, sondern mit Christus für die anderen. Es bedeutet nicht eine Art Sonderbillett zum Eintritt in die ewige Seligkeit, sondern die Sendung zum Mittragen des Ganzen. Was der Mensch zum Heil braucht, ist die innere Offenheit für Gott, das innere Warten und Zugehen auf ihn, und das bedeutet umgekehrt, dass wir mit dem Herrn, der uns begegnet ist, auf die anderen zugehen und ihnen das Ankommen Gottes in Christus sichtbar zu machen versuchen.

Man kann dieses Für-Sein auch etwas abstrakter verständlich machen. Es ist wichtig für die Menschheit, dass in ihr Wahrheit da ist, dass sie geglaubt und gelebt wird. Dass für sie gelitten wird. Dass geliebt wird. Diese Realitäten leuchten in die Welt als ganze hinein und tragen sie mit. Ich denke, dass in der gegenwärtigen Situation uns auch immer mehr das Wort des Herrn an Abraham verständlich wird, dass zehn Gerechte ausreichen würden, damit eine Stadt überleben kann, aber dass sie sich selbst zerstört, wenn diese kleine Zahl unterschritten wird. Es ist klar, dass an der Frage weiter gearbeitet werden muss.

Sie haben festgestellt: In den Augen vieler «Laikaler», die durch den Atheismus des 19. und 20. Jahrhundert geprägt sind, ist es eher Gott – falls er existiert – und nicht der Mensch, der auf die Ungerechtigkeiten, auf die Leiden der Unschuldigen, auf den Zynismus der Macht, dem wir ohnmächtig in der Welt und in der gesamten Geschichte beiwohnen (vgl. «Spe Salvi», Nr. 42), antworten muss... In Ihrem Buch «Jesus von Nazareth» lassen Sie anklingen, was für Sie – und für uns – ein Skandal ist: «Das Unrecht, das Böse als Realität kann nicht einfach ignoriert, nicht einfach stehengelassen werden. Es muss aufgearbeitet, besiegt werden. Nur das ist die wahre Barmherzigkeit».⁴ Ist das Sakrament der Beichte einer der Orte, an denen eine «Wiedergutmachung» des begangenen Bösen geschehen kann – und in welchem Sinne?

BENEDIKT XVI.: Das Wesentliche zur Frage im Ganzen habe ich bereits in der Antwort auf Frage 3 darzustellen versucht. Das Gegengewicht gegen die Übermacht des Bösen kann zunächst nur in der gottmenschlichen Liebe Jesu Christi bestehen, die immer größer ist als jede mögliche Macht des Bösen. Aber unser Eintreten in diese Antwort Gottes durch Jesus Christus ist notwendig. Auch wenn jeder einzelne selber einen Teil des Bösen zu verantworten hat und so an dessen Macht mitschuldig ist, kann er doch zugleich mit Christus zusammen «ergänzen, was an seinen Leiden noch fehlt» (vgl. Kol 1, 24).

Das Bußsakrament spielt hier sicher eine wichtige Rolle. Es bedeutet, dass wir uns selber immer wieder neu von Christus umformen, umwandeln lassen und immer wieder neu von der Seite der Zerstörer auf die Seite des Heils treten.

ANMERKUNGEN

¹ Das Interview wurde in italienischer Sprache im Rahmen eines Tagungsbandes zum Thema der Rechtfertigungslehre veröffentlicht (Daniele LIBANORI [Hg.], *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi Spirituali*, Cinisello Balsamo 2016). Die Antworten des emeritierten Papstes wurden auf dem Kongress im deutschen Original verlesen. Die Fragen von Jacques SERVAIS SJ wurden von Barbara HALLENSLEBEN übersetzt. Das Interview ist ebenfalls erschienen in der deutschen Ausgabe des *Osservatore Romano* vom 8. April 2016, Nr. 14, 4–5. Für die vorliegende Version wurde die Rechtschreibung angepasst und die nachfolgenden Anmerkungen ergänzt. (*Anm. d. Red.*).

² Vgl. Joseph RATZINGER, *Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?*, in: *IKaZ* 29 (2000) 424–437, hier: 430.

³ Henri DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, 284f.

⁴ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth, Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 153 (mit dem Zitat von 2 Tim 2, 13).

THOMAS SÖDING · BOCHUM

EINE FRAGE DER BARMHERZIGKEIT

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32)

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn gehört zu den bekanntesten und beliebtesten Gleichnissen Jesu. Viele wollen es eher «von der Liebe des Vaters» nennen. Desto besser passt es zum Thema der Barmherzigkeit.¹ Aber ist die Parabel so klar? Wenn sie es wäre, hätte sie nicht eine so große Resonanz erzielt – bis tief in die Musik und in die Literatur hinein, in die Malerei und die bildende Kunst, Film und Fernsehen, Videos und Internet nicht zu vergessen. In den «Bekenntnissen» Augustins ist das Gleichnis ebenso präsent wie in einer Erzählung über die Rückkehr des verlorenen Sohnes von André Gide und in Meditationen über den Weg des Glaubens von Charles Péguy. Vor der österlichen Bußzeit feiern die orthodoxen Kirchen den «Sonntag des verlorenen Sohnes». Das Gleichnis ist Kirchenschatz und Weltkulturerbe; es ist ein literarisches Meisterwerk und ein theologisches Fanal.²

1. Auslegungsfragen

Das Gleichnis weckt alle Emotionen, die der Verlust eines Kindes auslöst, das Elend eines verpfuschten Lebens, aber auch das Geschenk eines neuen Anfangs. Doch den Widerspruch gegen einfache Deutungen hat es selbst eingebaut: im Protest des älteren Sohnes, der nicht einfach das Wiedersehensfest mitfeiern will, sondern die Liebe und Gerechtigkeit des Vaters in Frage stellt. Das Gleichnis endet offen. Seine innere Spannung gewinnt es schon im ersten Teil (Mk 15, 11–24) durch das Ineinandergreifen von Schuld und Reue, Umkehr und Vergebung, Gerechtigkeit und Liebe. Im Zentrum steht das Mitleid des Vaters (Lk 15, 20). Deshalb ist die Gleichnisauslegung eine Frage der Barmherzigkeit. Worauf das Gleichnis hinauswill, ist keine Frage: Alle, die es hören, sollen das Fest der Auferstehung mitfeiern. Aber es ist auch keine Frage, dass dieses Fest alles andere als selbstverständlich ist.

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Genau deshalb ist das Gleichnis erzählt und überliefert worden. Es ist nicht glatt, sondern widerständig, nicht oberflächlich, sondern tiefgründig, nicht leicht, sondern einfach.

In der Antike wurde es oft antijüdisch ausgelegt, weil der Ältere mit den Juden, der Jüngere mit den Heiden identifiziert wurde; aber es gibt auch zahlreiche patristische Stimmen, die in beiden Kindern ein Christenleben widergespiegelt finden, das eine in der Versuchung der Laxheit, das andere in der Gefahr der allzu großen Strenge.³ Im Mittelalter wird Lk 15 ein Paradebeispiel für die Buße, die mit Gottes Barmherzigkeit rechnen darf.⁴ In der Reformation wird das Spektrum der Bußtheologie an der Gleichnisexegese offenkundig. In der Leipziger Disputation⁵ führt Johannes Eck am 12. Juli 1519 das Gleichnis ein, weil er im verlorenen Sohn mit Augustinus und anderen den Typ des reuigen Sünders sieht, der nicht aus Angst vor Strafe, sondern aus Vertrauen in die Güte des Vaters umkehrt.⁶ Martin Luther hingegen sieht den Sünder von seiner Schuld überwältigt und vom Vaterhaus angezogen.⁷ Der Unterschied zwischen der von Gottes Gnade bewirkten Kooperationswilligkeit und der auf Gottes Gnade abgestimmten Passivität des Bußwilligen kommt klar zum Ausdruck und wird jeweils auf den Text projiziert. Später wird die Differenz zu einer typisch katholischen und einer typisch evangelischen Soteriologie führen, wiewohl sie keine kirchentrennende Bedeutung hat, sondern Schulmeinungen entspringt, die koexistieren können und müssen.⁸ An den beiden folgenden Tagen der Leipziger Disputation wird das Gleichnis nicht mehr zitiert; der Streit verschiebt sich von der Bibel auf die Kirchenväter. Das Problem bleibt bestehen.

Es kreist im Kern um den freien Willen des Menschen im Wirkungskreis der Liebe Gottes. Erasmus hatte in seiner «Paraphrase» den Entscheidungsprozess des Jüngeren psychologisierend veranschaulicht und mit den Überlegungen des Vaters abgestimmt, die seine Barmherzigkeit nicht selbstverständlich, sondern bewusst erscheinen lassen.⁹ Damit hat der katholische Humanist den Weg in eine Moderne gebahnt, die nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit sucht¹⁰, indem sie Anthropologie und Soteriologie aufeinander bezieht. Im theologischen Fokus steht die Barmherzigkeit, die der Gerechtigkeit nicht widersprechen darf, aber sie transzendiert.¹¹ In der Pastoraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verschiebt sich der Fokus der Gleichnisrezeption von der Warnung vor der Sünde zum Vertrauen auf Gottes Erbarmen.¹² Wo aber die Spannung zum Gericht und zur Gerechtigkeit aufgelöst würde, könnte von Buße und Vergebung, Versöhnung und Gemeinschaft nicht mehr die Rede sein. Weil es diese Spannung aufbaut und aushält, ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn ein Leitbild christlicher Soteriologie, die Humanität zum Kennzeichen der Gottesliebe macht und den Gottesglauben zum Grund der Freude über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Versöhnung.

2. Tischgespräche

Lukas ist der einzige Evangelist, der die Parabel überliefert. Er hat sie in seinem «Sondergut» gefunden, wie die historisch-kritische Exegese sagt, also aufgrund der sorgfältigen Recherche, die er sich im Vorwort des Evangeliums selbst attestiert (Lk 1, 1–4). Zur «richtigen Reihenfolge», in die er seine Jesusbiographie¹³ gebracht zu haben beansprucht (Lk 1, 3), gehört die Komposition typischer Szenen, die vielleicht noch besser einfangen können, was für Jesus typisch ist, als Schnappschüsse es je hätten tun können.¹⁴

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn setzt eine ganze Serie von Tischgesprächen fort, die Jesus führt. Er ist am Sabbat zu Gast bei einem «führenden Pharisäer» (Lk 14, 1) – was nicht überlesen werden darf, weil im Neuen Testament oft nur harte Konflikte überliefert werden und viel seltener die Nähe zwischen Jesus und den Pharisäern sichtbar wird, die explosive Mischungen von Neugier und Skepsis, Respekt und Dissens erzeugt. So auch hier. Jesus wird – von einem pharisäischen Standpunkt aus¹⁵ – kritisch beäugt. In seinem Umgang mit Sündern verstößt er gegen sämtliche Quarantäneregeln, die vor der Ansteckungsgefahr schützen sollen. «Schlechter Umgang verdirbt die Sitten», sagt der Volksmund. Die Pharisäer hätten, so Lukas, mit ihrer Kritik an Jesus vollkommen Recht, wenn Jesus nicht Jesus wäre: Die Sünde ist eine Volkskrankheit, die sich epidemisch ausbreitet, wenn sie nicht eingedämmt wird; aber Jesus, so die Glaubensüberzeugung des Evangelisten, steckt sich nicht an der Sünde an, sondern steckt die Sünder mit seiner Heiligkeit an. Darüber muss gesprochen werden – am besten bei Tisch, weil hier die Gemeinsamkeit stark und die Verbindung mit Israels Hoffnung auf das Festmahl der Vollendung (Jes 25, 6ff) eng ist.

Jesus, obgleich Gast, führt nach Lukas die Gesprächsregie. Nachdem er einen Wassersüchtigen – am Sabbat – während des Mahles geheilt hat (Lk 14, 1–6), kritisiert er das Gieren der Tafelrunde nach Ehrenplätzen (Lk 14, 7–11) und mahnt, nicht nur Besserverdienende, sondern Arme, Blinde und Krüppel einzuladen (Lk 14, 12ff). Er unterstreicht diesen Appell durch das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 15–25; vgl. Mt 22, 1–10); damit öffnet er die Ethik eines Appells an die Großzügigkeit derer, die etwas abzugeben haben, für die Heilsverkündigung: Die Etablierten müssen sich in den Marginalisierten an den «Hecken und Zäunen» wiedererkennen, wenn sie das glanzvolle Fest mitfeiern wollen, zu dem sie eingeladen waren, aber nicht hingehen wollten, weil sie etwas scheinbar Besseres vorhatten.

Nach diesem Gesprächsgang öffnet der Evangelist die Szene. Vom Haus geht es (wie im Gleichnis) auf die Straße (Lk 14, 25). Dort verdeutlicht Jesus den Ernst der Nachfolge (Lk 14, 25–35); er macht klar, dass die Gnade nicht «billig» ist (Dietrich Bonhoeffer), sondern teuer. Das wird das Thema der drei Parabeln, die sich anschließen (Lk 15). Unter dem «vielen Volk», das

mit ihm geht (Lk 14,25), sind auch «Zöllner und Sünder» (Lk 15,1), was den Protest der «Pharisäer und Schriftgelehrten» auslöst: «Er nimmt Sünder an und isst mit ihnen» (Lk 15,2). Durch den Vorwurf wird die Tischrunde der Ausgangsszene wieder vor Augen gestellt, aber in anderer Zusammensetzung: Jesus ist der Maxime der Barmherzigkeit gefolgt; deshalb ist er in schlechter Gesellschaft. Der Konflikt um Heiligkeit und Offenheit, Sünde und Vergebung erreicht sein Zentrum.

Die Antwort Jesu besteht darin, dass er – nach dem Motto: Aller guten Dinge sind drei – Gleichnisse erzählt, die mit Verlieren und Finden zu tun haben. Die beiden ersten setzen die Freude über das Finden des Verlorenen als selbstverständlich voraus und übertragen sie auf die Theologie: Wenn ein Hirte sich über ein verlorenes Schaf freut, das er wiedergefunden (Lk 15,3–8 par. Mt 18,12ff), und eine Frau über eine verlorene Drachme, die sie aufgestöbert hat (Lk 15,8ff) – um wie viel mehr freut sich dann der Himmel über einen Sünder, der umkehrt (und sich von Gott finden lässt). Damit wird klar, weshalb Jesus nicht davor zurückschreckt, ein Festmahl mit Zöllnern und Sündern zu feiern: weil er sie für das Reich Gottes gewonnen hat.

Genau diese Pointe aber wird im Gleichnis vom verlorenen Sohn zum Thema (Lk 15,11–32). Hier wird die Freude nicht vorausgesetzt, sondern zuerst inszeniert, dann problematisiert.¹⁶ Einerseits bildet die Parabel den Höhepunkt der Trias, weil weder ein Tier noch ein Geldstück, sondern ein Mensch verlorengegangen ist und wiedergefunden wird; dadurch kann auch deutlich werden, wie die Sünder selbst daran beteiligt sind, gefunden zu werden. Andererseits wird der glückliche Fund, über den der Vater sich freut, für den Älteren, der sich zurückgesetzt fühlt, zum Stein des Anstoßes. Deshalb führt das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf eine Meta-Ebene. Es stellt das in Frage, was erzählt und in den beiden ersten Gleichnissen mit Gott in Verbindung gebracht worden ist. Es stellt die Praxis Jesu in Frage, ein Gastmahl mit Sündern zu feiern; es stellt die himmlische Freude über die Umkehr eines Sünders in Frage; es stellt auch die Barmherzigkeit in Frage: Wie ist sie begründet? Welchen Preis kostet sie? Wo ist ihre Grenze? In welchem Verhältnis steht sie zur Gerechtigkeit?

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn stellt diese Fragen nicht, um sie offen zu lassen, sondern um eine Antwort anzubahnen, die ganz im Sinne Jesu, aber deshalb nicht zwingend, sondern überzeugend ist. Die Parabel ist ein theologisches Argument: nicht durch das *pro et contra* von Gründen und Gegengründen, sondern durch die Dramatik einer Erzählung, die Empathie schafft und deshalb nicht zu einem neutralen Urteil, sondern einer engagierten Stellungnahme führen soll.

3. Familiengeschichten

Ein Vater – zwei Söhne: Der erste Satz des Gleichnisses schlägt ein Menschheitsthema an. Von Kain und Abel über Ismaël und Isaak zu Jakob und Esau, aber noch weiter durchzieht es die biblische Geschichte: Nordreich und Südreich, Juden und Samariter, Tobiaden und Oniaden, Sadduzäer und Pharisäer; Juden und Christen werden dazukommen.¹⁷ Sieht man auf der weiblichen Seite Sara und Hagar, Lea und Rachel, Maria und Martha, wird das Thema nicht einfacher: Gegensätze werden aufgedeckt, aber auch Verbindungen gestiftet. Bruderkriege und Familienfehden werden geführt, aber auch Hausgemeinschaften gegründet und Friedensfeste gefeiert. Joseph Ratzinger hat in seinem Jesusbuch die «merkwürdige Dialektik», von der die Heilsgeschichte Israels geprägt ist, als Hintergrund der Parabel Jesu beleuchtet.¹⁸ Die Dramatik der Parabel entwickelt sich vor diesem Hintergrund, ohne dass sie auf ihn festgelegt wäre. Sie hat ein klares Lokalkolorit und passt bestens nach Galiläa; aber sie ist so erzählt, dass sie überall hätte passieren können; sie ist dadurch eine Geschichte, die das ganze Evangelium *in nuce* enthält.¹⁹

a) Die Geschichte des Jüngeren

Die Geschichte, die Jesus erzählt, beginnt mit dem Wunsch des Jüngeren, unabhängig zu werden und in die Welt hinauszuziehen; deshalb verlangt er seinen Anteil am Familienvermögen (Lk 15,12) – wie es sein gutes Recht ist. Es ist nicht direkt vom Erbe die Rede, weil der Vater ja noch lebt. Nach der Tora müsste es so aufgeteilt werden, dass der Ältere zwei, der Jüngere ein Drittel erhält (Dtn 21,17); nach dem Talmud ist eine vorzeitige Auszahlung geregelt (bBB 136a). Hier bleiben die Anteile offen; in jedem Fall bleibt der Vater der Herr im Haus – die entscheidende Voraussetzung für das *happy end*, das möglich wird.²⁰

Der Auszug des Jüngeren führt freilich zum Abstieg – nicht notwendig, aber faktisch. Die ethischen Wertungen der Parabel sind eindeutig: Der Sohn vergeudet sein Vermögen, indem er ein liederliches Leben führt (Lk 15,13). Das ist der Grund für das Schuldbekenntnis, das er *coram Deo* vor seinem Vater ablegen will (Lk 15,18) und ablegen wird (Lk 15,21). Das Gleichnis führt aber nicht sofort auf die Spur der Umkehr, sondern malt zuerst den Weg ins Elend aus, den der Sünder nimmt. Eine Hungersnot macht die verfahrenene Lage offenkundig. Die Farben sind grell: Tiefer kann ein Jude nicht fallen, als bei einem Ausländer auf dem Feld als Schweinehirt zu arbeiten und Hunger zu leiden (Lk 15,15f). Soweit könnte die Parabel dem Vergeltungsdenken Nahrung geben: «Selber schuld». An moralischen

Geschichten, die einen solchen Zusammenhang von Tun und Ergehen herstellen, fehlt es nicht, weder in der Antike noch in der Gegenwart, weder im Judentum noch im Christentum, weder in der Welt der Religionen noch in der Alltagsweisheit: «Wer sich in Gefahr begibt, kommt darin um.»

Aber sollte das Gleichnis diese Erwartung bedient haben, wollte es sie durchbrechen. Der Sünder wird als Notleidender gezeichnet, der Täter als Opfer seiner selbst, der Verirrte als der Verlorene. Je stärker die Schuld und die Erniedrigung des Jüngeren vor Augen stehen, desto klarer wird dieser Blick. Das Gleichnis zeigt, dass es nicht eine optische Täuschung zu sein braucht, sondern eine helllichtige Vision sein kann, weil es einen Ausweg aus der Ausweglosigkeit gibt. Diesen Ausweg beschreibt das Gleichnis. Ohne ihn wäre es kein Gleichnis Jesu.

Zwei Momente greifen ineinander. Das eine Moment ist die Reue des Kindes.²¹ Lukas schreibt: «Er ging in sich» (Lk 15, 17). Das ist ein Schlüsselsatz biblischer Psychologie.²² Im frühjüdischen «Testament des Joseph» ist es mit dem Bestehen einer Versuchung verbunden (TestJos 3, 9).²³ Aber auch die stoische Philosophie kennt den Ausdruck, um den Prozess der Selbsterkenntnis zu beschreiben.²⁴ Ambrosius hat in seinem Lukaskommentar die christologischen Dimensionen erkannt: «Passend heißt es: «er ging in sich», nachdem er aus sich fortgezogen war. Wer nämlich zum Herrn zurückkehrt, gibt sich selbst zurück; wer hingegen von Christus sich entfernt, gibt sich selbst auf».²⁵ Die Introspektion führt ihn ins Haus seines Vaters, also auch in seine eigene Vergangenheit, seine Herkunft, seine Identität. Er denkt nach wie vor: «mein Vater» (Lk 15, 17f). Er weiß, dass er in seiner tiefsten Not und Schuld immer noch der Sohn seines Vaters ist. Aber er weiß auch, dass er die Würde und das Recht dieser Sohnschaft verspielt hat: «Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn genannt zu werden» (Lk 15, 19), sagt er in einem inneren Monolog zu seinem Vater. Dieses Eingeständnis zeigt, wie echt seine Einkehr ist. Freilich sieht er bei seinem Blick zurück voller Scham noch mehr: Er erinnert sich an die (nach damaligen Maßstäben) gerechte Ordnung, die der Vater zuhause garantiert. Selbst die Tagelöhner, die am unteren Ende der Hierarchie rangieren, haben genug zu essen (Lk 15, 18). Seinem Vorsatz lässt der Sohn Taten folgen: «Er stand auf und ging zu seinem Vater» (Lk 15, 19).

Dieser Weg hätte in einer Sackgasse geendet, wenn der Vater seinem Sohn nicht die Tür ins Haus geöffnet hätte. Das zweite Moment, das der Unglücksgeschichte eine Wende gibt, ist seine Liebe. Sie wird vom Erzähler mit großer Sorgfalt beschrieben: «Als er noch weit entfernt war, sah ihn der Vater und erbarmte sich und lief ihm entgegen und fiel ihm um den Hals und küsste ihn» (Lk 15, 20). Er hat also immer schon nach seinem Sohn Ausschau gehalten. Er wartet nicht auf ihn, sondern läuft ihm entgegen – eindeutig unter seiner Würde. Er umarmt und küsst ihn – intensiver kann

ein Vater im Alten Orient seine Liebe nicht ausdrücken. Die entscheidende Motivation ist eine Emotion: Er hat Mitleid. Das heißt: Er fühlt mit dem Elend dessen, der sich verirrt hat und verloren war. Er hat nicht die Schuld, sondern die Not seines Kindes im Sinn. Er nimmt Anteil an seinem Elend – und ist deshalb in seiner Barmherzigkeit demütig, indem er tut, was jeden Patriarchalismus sprengt. Ambrosius deutet direkt auf Gott: «Im Entgegenneilen verrät sich sein Vorauswissen, in der Umarmung seine Milde und gleichsam der Affekt seiner Vaterliebe. Um den Hals fällt er ihm, um den am Boden Liegenden aufzuheben, den von Sündenlast Beschwerten und zum Irdischen Nieder gebeugten wiederum gen Himmel emporzurichten, woselbst er seinen Schöpfer suchen soll.»²⁶

Wäre der Sohn nicht in sich gegangen und aufgebrochen, hätte es die Liebe des Vaters zu seinem Kind immer noch gegeben; aber sie wäre nicht wirksam geworden. Wäre der Vater ihm nicht entgegengekommen, wäre das Fest nicht so schön geworden. Beide Momente mussten zusammenspielen – aber sie liegen nicht auf einer Ebene. Denn der Sohn ist immer schon das geliebte Kind seines Vaters; er kommt zur Besinnung, indem er sich an die Verhältnisse zuhause erinnert. Vor allem aber schenkt der Vater seinem Sohn viel mehr, als der hoffen durfte. Er kommt seinem Schuldbekenntnis (Lk 15,21) zuvor. Er denkt nicht daran, den Sohn zu einem Tagelöhner zu machen, sondern setzt ihn mit all seinen Rechten wieder als Sohn ein. Das Gewand, das er für ihn heraussuchen lässt, der Ring, den er ihm ansteckt, und die Schuhe, die er für ihn auswählt, werden zum Symbol der erneuerten Verbindung; das Fest, das gefeiert wird, besiegelt die Versöhnung und weist in die Zukunft (Lk 15,23).

Der Vater macht aber diese Freude nicht nur möglich, sondern deutet auch das Geschehen, indem er seine Dimensionen aufzeigt: «Mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren, und ward wiedergefunden» (Lk 15,24). Der Vater übertreibt nicht: Sein Jüngster denkt und sagt selbst, dass er nicht würdig sei, als Sohn zu gelten; sein Elend war abgrundtief, sein Glück ist himmelhochjauchzend.

b) Die Geschichte des Älteren

Der zweite Teil der Geschichte ist ein Gleichnis im Gleichnis, ein Kommentar in Form einer Erzählung, die weitergeht, eine Kritik am Jubel des Wiedersehens, die kritisiert wird. Durch diesen zweiten Teil wird der Eingangssatz aufgenommen, der von *zwei* Söhnen spricht (Lk 15,11). Der Ältere tritt aus dem Hinter- in den Vordergrund. Er kommt – bezeichnenderweise – von der Arbeit (Lk 15,25). Er hört von einem Knecht den Grund des fröhlichen Feierns; aber er freut sich nicht mit, sondern wird zornig – weil

er eine Ungerechtigkeit zu erkennen meint. Worin sie bestehen soll, macht er im Gespräch mit seinem Vater deutlich. Dass der das Fest verlässt, um seinen Ältesten zu gewinnen, an der fröhlichen Familienfeier teilzunehmen, zeigt eine ähnliche Barmherzigkeit wie sein Entgegenkommen gegenüber dem Jüngsten. Dank seiner Initiative, kommt alles zur Sprache, was gegen sie spricht – und was noch sehr viel mehr für sie spricht.

Ambrosius gerät in seiner Exegese auf den Holzweg des Antijudaismus – aber er kommt auch wieder von ihm herunter. Er disqualifiziert den Älteren als neidisch²⁷ und gelangt über die Allegorie des Bockes, der für ein Opfertier stehen soll, auf die Juden, die angeblich den äußerlichen Ritus vorziehen, weil sie sich dadurch in Szene setzen können, wie der Pharisäer im Beispiel Jesu (Lk 18,9–14).²⁸ Aber das Übergewicht der Barmherzigkeit kann und will Ambrosius nicht verdrängen. Deshalb betont er zweierlei. Erstens: Die Tür ist und bleibt geöffnet²⁹ – er meint wohl die in die Kirche, aber man darf auch an die zum Reich Gottes denken. Zweitens: Gott bleibt der Vater. Er sagt auch den Juden, dass sie immer «bei ihm» sind, nämlich im Gesetz, und dass das Seinige auch das Ihrige ist, «sei es insofern du als Jude die Mys­te­rien des Alten, sei es als Getaufte auch die des Neuen Bundes besitzest.»³⁰

Je ernster aber der Einwand des älteren Bruders genommen wird, desto klarer wird die theologische Botschaft. Oft wird eine Ungerechtigkeit in dem Umstand vermutet, dass die Reinvestitur des Jüngeren das Erbe des Älteren schmälern würde.³¹ Das wird dann – im Gefolge Paul Ricœurs – als eine «Extravaganz» gedeutet, die gerade ein Hinweis auf die Parabolik der Basileia sei.³² Aber die Gleichnisse Jesu folgen einer Hermeneutik der Analogie. So wird auch hier das Hausrecht des Vaters nicht ausgehöhlt, sondern angewendet. Was der Jüngere ausgezahlt bekommen hat (ob als Erbteil oder nicht), ist und bleibt verloren. Aber im Haus des Vaters ist mehr als genug für alle da. Deshalb spielt die Erbfrage im Votum des Älteren keine Rolle.³³

Das Problem, das er sieht, ist die ungleiche Behandlung. Deshalb gerät er in Zorn und will das Haus nicht betreten (Lk 15,28). Seinem Vater, der zu ihm hinauskommt, klagt er: «Siehe, so viele Jahre diene ich dir, und nie habe ich dein Gebot übertreten. Aber mir hast du noch nie einen Bock gegeben, dass ich mit meinen Freunden feiern kann; aber als dieser dein Sohn, der seine Habe mit Dirnen durchgebracht hat, gekommen ist, hast du ihm das Mastkalb geschlachtet» (Lk 15,29f). Sein Zorn ist ein heiliger Zorn. Er wäre berechtigt, wenn das, was er beschreibt, die ganze Wahrheit wäre. Er fühlt sich zurückgesetzt, weil die Rückkehr seines Bruders so groß gefeiert wird, während ihm nichts geschenkt werde. Wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg diejenigen, die den ganzen Tag gearbeitet haben, sich über die angebliche Bevorzugung der spät Angeworbenen beschwerten und eine eigene Benachteiligung zu erkennen meinten (Mt 20,1–16), fühlt sich hier der Ältere übergangen, weil der Vater ihm gegenüber nicht so großzügig gewesen sei.

Die Antwort des Vaters klärt ihn jedoch über seinen Irrtum auf. Anders als sein Bruder ist er gar nicht auf Barmherzigkeit angewiesen: «Kind, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist dein» (Lk 15,31). Der Ältere ist (erstens) selbstverständlich das «Kind» seines Vaters; auf die Idee, als einer seiner Tagelöhner zu gelten (Lk 15,19), braucht er gar nicht zu kommen. Er beschreibt sich allerdings so, als sei er nur ein Befehlsempfänger, der gehorsam alles tut, was der Vater ihm gebietet. Tatsächlich aber ist er (zweitens) Mitbesitzer, weil der Vater ihn voll an allem teilhaben lässt, was zum Haus gehört. Er hatte also gar nicht zu warten brauchen, sondern sich einfach nehmen können. Wenn man so will, ist auch der ältere ein verlorener Sohn, weil er seine Kindschaft verkannt hat. Das Willkommen für seinen Bruder gibt ihm die Chance, nicht nur der Festmusik zu lauschen und mitzutanzten, sondern auch sich selbst zu erkennen; als Kind seines Vaters, als Bruder seines Bruders, als Glied der Familie, als Teil der Festgesellschaft.

4. Gottesgedanken

Ein Gleichnis ist kein Dogma, sondern eine Ikone. Es macht den unsichtbaren Gott sichtbar und das Sichtbare durchsichtig für Gott. Väter, die ihren schuldig gewordenen Kindern vergeben, hat es, Gott sei Dank, immer gegeben und wird es hoffentlich immer geben; Jesus macht diese Vater-Sohn-Geschichten als Gottesgeschichten transparent. Dass Gott barmherzig sei, ist gleichfalls keine Erfindung Jesu, sondern eine Grundbestimmung Gottes, die in der Gnadenformel geradezu zum *cantus firmus* der Glaubensmelodie Israels geworden ist;³⁴ Jesus macht deutlich, wie nahe diese Barmherzigkeit den Menschen kommt: unendlich nahe – so nahe, dass sie ihr eigenes Leben ausmacht, den Grund der Liebe, die Fähigkeit und Bereitschaft zur Umkehr, die Realität der Versöhnung, die Freude eines Wiedersehensfestes.

Das Gleichnis wahrt den Unterschied zwischen dem himmlischen und jedem irdischen Vater, ohne den es keine theologische Erkenntnis geben kann: «Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor Dir» (Lk 15,21), bekennt der verlorene Sohn (vgl. Lk 15,18). Gesündigt hat er «gegen den Himmel», weil der Verstoß gegen Gottes Gebot, der sich in der Verschwendung und der Unreinheit (Lk 15,13–16; vgl. 15,30) zeigt, die Schuld zur Sünde macht; gesündigt hat er «vor Dir», weil der Vater im Gleichnis weder Gott ist noch der Geschädigte, aber der Vater, der seinen Jüngsten immer im Blick hatte, so dass er vor seinen Augen die Todesnot des Sünders erlitten hat.

Allerdings öffnet das Gleichnis den Blick für Gott, der im Gebet nicht nur metaphorisch als «Vater» beschrieben, sondern als «Vater» angere-

det wird (Lk 11,1).³⁵ Das Gleichnis ist der beste Kommentar, weshalb der Name Gottes, der geheiligt werden soll³⁶, nach der Jesustradition mit der Vaterschaft Gottes verknüpft ist.³⁷ Die parabolische Rede wahrt den qualitativen Unterschied und die qualitative Entsprechung. Im Gleichnis selbst öffnet der Kehrsvers, der den Tod und die Auferstehung des Kindes feiert (Lk 15,24.32), den Horizont des Reiches Gottes. Beide Male spricht der Vater; einmal stellt er seinen Sohn (Lk 15,24), einmal den «Bruder» seines anderen Kindes vor Augen (Lk 15,32). «Tot» lotet den Abgrund der Verlorenheit, «Leben» das Glück des Findens aus. Der Vater hat seinen Sohn, der Bruder seinen Bruder, der Jüngere seinen Vater, seine Familie, sich selbst und Gott verloren. Aber er hat, so legt es das Gleichnis nahe, Gott wiedergefunden, indem er sich selbst und seinen Vater in seinem Heimathaus wiedergefunden hat. So kann auch der ältere Bruder, wenn er denn mitfeiert, seinen Bruder wiederfinden, seinen Vater und sich selbst: vor Gott.

An diesem Punkt zeigt sich, dass die Barmherzigkeit des Vaters nicht Unrecht schafft, sondern die Gerechtigkeit aufrichtet – im Kleinen so, wie Gott es im Großen macht, wenn Jesus mit seiner Verkündigung und Israel mit der Rezitationen der Gnadenformel nicht irren. Denn auch wenn der Jüngere seine Sohnschaft schuldhaft verspielt hat, so dass sie gestorben war, ist und bleibt er doch das Kind seines Vaters und der Bruder seines Bruders. Durch seine Barmherzigkeit entfremdet der Vater seinen Jüngsten nicht von sich selbst, sondern lässt ihn wieder er selbst sein. Das *summ cuique* wird nicht außer Kraft gesetzt, sondern im Gegenteil kreativ verwirklicht. Es wäre ungerecht, den verlorenen Sohn auf seine Schuld festzulegen; dann würde der Tod herrschen. Gerecht ist es, ihm die Barmherzigkeit zu erweisen, die er nötig hat, um wieder als Sohn im Vaterhaus leben zu können. Er hat sie bekannt: Kann sie vergeben werden? Die biblische Theologie (nicht nur sie, aber sie dezidiert) setzt auf die Möglichkeit und die Realität der Vergebung. Lk 15,11–32 ist ein Paradebeispiel. Der Vater im Gleichnis hat – in der Machtfülle eines orientalischen Patriarchen – die Möglichkeit der Vergebung, um die ihn sein Jüngster gebeten hat; er nutzt sie, weil er ein Herz hat. Er setzt damit – in den Augen des Gleichnisses – ein Zeichen für das, was Gott zu tun in der Lage und willens ist: die Vergebung der Schuld, die Erschaffung neuen Lebens aus dem Tod und die Befriedung aller Bruderkriege, die das Antlitz der Erde entstellen. Eine solche Vergebung kann es nicht gegen den Willen der Menschen geben, weil sie dann eine Zwangsbeglückung wäre. Aber wo ein Mensch Gott ehrlichen Herzens um Vergebung bittet, wird sie gewährt. Dass Reue nicht nur das Herz des Sünders reinigt, sondern die Beziehung zu Gott und zum Nächsten erneuert, weil Gott barmherzig ist und in seiner Barmherzigkeit unendlich mehr zum Heil bewirkt, als ein zerknirschtes Herz erwartet werden kann, ist die Frohe Botschaft des Gleichnisses.³⁸

Weil diese Barmherzigkeit, auf die Jesus mit der Parabel hoffen lässt, die Gerechtigkeit vollendet, ist sie nicht Willkür, sondern konsequenter Ausdruck der Vaterliebe Gottes. Auf Barmherzigkeit gibt es keinen Anspruch; die Parabel begründet aber ein Zutrauen, das in der Zusage Gottes selbst besteht, vermittelt durch Jesus. Nur weil Gott seine Barmherzigkeit wirksam werden lässt, kann der Tod ins Leben verwandelt werden. Ambrosius hat diesen theologischen Punkt genau markiert: «Wer bist du denn, dass du Gott das Recht bestreitest, nur, wem er will, die Schuld nachzulassen, da auch du nur, wem du willst, Verzeihung gewährst? Er will gebeten, will angefleht werden. Wenn alle ein Recht auf Verzeihung haben, wo bleibt Gottes Gnade? Wer bist du, dass du wider Gott eiferst?»³⁹ Positiv wird hier die Korrelation zwischen Reue und Vergebung begründet. Sie hat keinen anderen Grund als Gottes Barmherzigkeit, die seine Gerechtigkeit vollendet, weil die Vergebung nichts ungeschehen macht, sondern neues Leben erschafft.⁴⁰

In dieser theozentrischen Perspektive erschließt sich die Anthropologie. Dass der Sohn «tot» war, heißt nicht, dass er nicht hätte in sich gehen können; dass er «in sich gegangen» und dann «aufgestanden» und «losgezogen» ist, heißt nicht, dass er nicht tot war. Umgekehrt heißt es auch nicht, dass er sich selbst wiederbelebt hätte. Der Vater – ein «Mensch», wie der Eingangsvers sagt – bleibt die dominante Figur, im Hintergrund wie im Vordergrund. Übertragen auf Gott: Beide Kinder würden gar nicht leben, wenn es ihren himmlischen Vater nicht gäbe; es gäbe nichts zu verteilen; es gäbe keine Schuld und mithin auch keine himmlische Versöhnung; es gäbe keine Erinnerung an die Gerechtigkeit Gottes und keine Hoffnung auf seine Liebe; es gäbe keine Auferstehung von den Toten. Die Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts hat sich verkämpft, als sie die Anteile auf Gott und den Menschen verteilen wollte. Die Versöhnung kann aber immer nur ganz die Sache Gottes und deshalb des Menschen sein – so wie umgekehrt die Reue immer nur ganz die Sache des Menschen und deshalb die Gottes ist.⁴¹ Jede additive Gnadentheologie, die auf die Summe eines göttlichen und eines menschlichen Anteils setzte, ist vom Ansatz her ausgeschlossen; aber keine Gnadentheologie, die sich auf das Gleichnis stützt, kann des Menschen Verantwortung negieren und seine Fähigkeit leugnen, sich eines Besseren zu besinnen. Wenn der jüngere Sohn, wie Luther meinte, an seiner Sünde verzweifelte, dann wäre er immer noch nicht in einer Lage gewesen wie Judas nach traditioneller Auslegung; und wenn er vom Heimweh angezogen wurde, dann hat immer noch er sich auf den Weg gemacht. Für sein elendes Leben weiß er sich selbst verantwortlich; aber sein Entschluss, neu anzufangen, hätte im Irgendwo, nicht jedoch im heimischen Haus geendet, wenn es den Vater nicht gegeben hätte, der seine ganze Macht einsetzt, um seine Liebe ins Recht zu setzen. Der Jüngere kann nicht wissen, sondern nur hoffen,

dass es so kommt – und seine Hoffnung, wie ein Tagelöhner angesehen und behandelt zu werden, wird übertroffen. Der Älteste wird vom Vater nicht gezwungen, mitzufeiern; er soll gewonnen werden. Weil das Gleichnis aber offenlässt, ob seinem Werben Erfolg beschieden wird, öffnet es den Freiraum einer Interpretation, die nicht nur über das Gleichnis spricht, sondern in die Parabel eindringt und die Geschichte fortschreibt. Die Benediktregel ermuntert: «und nie an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln» (4,76). Das Gleichnis kann diese Überzeugung begründen – aber nicht ohne die Frage der Barmherzigkeit zu stellen und eine Antwort zu suchen, die zu einer Frage wird: ob Gott wirklich so barmherzig ist, wie das Gleichnis ihn erscheinen lässt.

Eindeutig ist nur die Antwort, die Jesus selbst gibt, indem er mit seinem Gleichnis die Frage aufwirft. Er verkündet das Evangelium, das sich in der Parabel konzentriert. Er ruft Sünder zur Umkehr (Lk 5,32; vgl. 13,3.5 und 15,7.10); er vergibt Sünden (Lk 7,36–50); er erweckt zum Leben (Lk 7,11–17); er stirbt den Tod eines Sünders und wird vom Vater zum Leben erweckt. Weil er diesen Leben gelebt hat und diesen Tod gestorben, aber von den Toten auferweckt worden ist, können alle Sünder den Tod der Sünde sterben, um wieder lebendig zu werden. Das gesamte Evangelium legt das Gleichnis aus, und das Gleichnis verdichtet das ganze Evangelium. Weil Jesus seine Gleichnisse im Horizont der kommenden Gottesherrschaft erzählt hat, ist diese nachösterliche Deutung keine Verfälschung, sondern eine Vertiefung. Die Frage der Barmherzigkeit wird so zu einer Frage des Glaubens.

ANMERKUNGEN

¹ Es ist ein zentraler Referenztext in der Enzyklika *Dives in misericordia* von Papst JOHANNES PAUL II. über das göttliche Erbarmen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 26), Bonn 1980.

² Vgl. Christian MÜNCH, *Der barmherzige Vater und die beiden Söhne (Lk 15, 11–32) : Annäherungen an eine allzu bekannte Geschichte*, in: IKaZ 38 (2009) 481–493. Zur Resonanz der Parabel vgl. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas III* (EKK III/3), Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 2001, 53–66.

Zur Musik: Sergej PROKOFJEW komponierte 1928 das Ballett «Der verlorene Sohn» (op.46), Benjamin BRITTEN 1968 die Oper «The Prodigal Son» (mit einem Libretto von William PLOMER). Auch die Popmusik hat das Gleichnis nicht vergessen; vgl. UWE BÖHM – Gerd BUSCHMANN, *Ein Gleichnis in der Rockmusik – Bruce Springsteen «My Father's House» und Lk 15, 11–32. Ein Rezeptionsästhetischer Versuch*, in: Zeitschrift für Neues Testament 2 (1999) 53–62.

Zu Literatur und Bildender Kunst vgl. Wolfgang BRETSCHEIDER, *Die Parabel vom verlorenen Sohn. Die biblische Geschichte in der Entwicklung der europäischen Literatur*, Berlin 1978; Heinz-Jürgen GOERTZ, *Die Geste der Verlorenen. Giorgio de Chirico: Der verlorene Sohn (1922)*, in: Reinhard Göllner (Hg.), *Glaubend sehen lernen. Praktische Beiträge zu einer Theologie des Bildes*, Hildesheim 1993, 17–30.

Zu Film, Fernsehen u.a. vgl. Jeremy PUNT, *The Prodigal Son and «Blade runner». Fathers and sons*,

and animosity, in: Journal of Theology for Southern Africa 128 (2007) 86–103; Robert BALDWIN, *A Bibliography of the Prodigal Son Theme in Art and Literature*, in: Bulletin of Bibliography 44 (1987) 167–171. Der Film «Der verlorene Sohn» wurde 2008/2009 in Kooperation mit dem Norddeutschen Rundfunk produziert und zuletzt am 22. Januar 2015 im öffentlich-rechtlichen Fernsehen ausgestrahlt. Der Film, der kein *happy end* hat, greift die islamistische Terrorgefahr auf.

Zu Augustinus vgl. Albert RAFFELT, «*profectus sum abs te in regionem longinquam*» (conf. 4,30). Das Gleichnis vom «verlorenen Sohn» in den «*Confessiones*» des Aurelius Augustinus, in: Theologie und Glaube 93 (2003) 208–222.

Zu Gide: André GIDE, *Le Retour de l'enfant prodigue* (1907), Paris 781951. Die erste Übertragung ins Deutsche stammt von Rainer Maria RILKE (Leipzig 1913). Vgl. Hans C. ASKAMI, *La parabole du «fils prodigue» dans la Bible et chez André Gide*, in: Positions luthériennes 57 (2009) 1–21.

Zu Peguy: Charles PEGUY, *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1911), in: *Œuvres poétiques complètes* (La Pléiade), Paris 1975.

Für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes und zahlreiche Anregungen danke ich Gunda Werner (Bochum).

³ So bei CYRILL VON ALEXANDRIEN, in *Luc* 341–347 (PG 72,802–810). hom. in *Luc* 107 (CSCO 71).

⁴ Thomas von Aquin sieht die vollkommene Reue dargestellt (*catena aurea* in *Lucam* c. XV, l. 4, in: *Catena Aurea II*, Turin – Rom 1951, 217. An diesem Punkt interpretiert ähnlich BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium S. Lucae*, in: *Opera omnia VII*, Firenze 1895, XV 21–52.

⁵ Dokumentiert in: D. Martin, *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 2 (1884) 250–383.

⁶ WA 2, 356, 10–24; 365, 21–29. Das Konzil von Trient hat in seiner Lehre über das Bußsakrament, das die vollkommene von der unvollkommenen Reue unterscheidet (c. 5 DH 1676–1678) Lk 15, 11–32 nicht herangezogen, wohl im Rechtfertigungsdekret, wo die Wiedergeburt dessen, der von der Kirche den mit Hoffnung und Liebe vereinten Glauben erbittet, im Kleid vorabgebildet sieht, das der Jüngere vom Vater empfängt (DH 1531). Nicht reflektiert ist hier, dass Lk 15 eher die Buße eines Gläubigen als die Bekehrung eines Heiden widerspiegelt, wenn man die Parabel auf die Rechtfertigungslehre beziehen will.

⁷ WA 2, 362, 17–28; 369, 29–32 (mit Verweis auf Joh 6, 44).

⁸ Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (*Lutherischer Weltbund – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt – Paderborn 1990) hat dies gezeigt. Einerseits bestätigt sie, dass der Mensch «Freiheit ... gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, die aber keine «Freiheit auf sein Heil hin» sei (GER 19), also eine Art Selbsterlösung des emanzipierten Menschen, der selbst am besten weiß, was für ihn gut ist. Andererseits stellt sie klarstellt, das *mere passive* verneine «jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird» (GER 21).

⁹ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Paraphrases in N. Testamentum*, in: *Opera omnia VII*, hg. v. P. Vander, Leyden 1706. Nachdruck London 1962, 406–410.

¹⁰ Eine klassisch evangelische Position, die Gottes «fremde» Gnade betont, bezieht Christoph LANDMESSER, *Die Rückkehr ins Leben nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn* (Lukas 15, 11–32), in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 99 (2002) 239–261; eine Deutung im Anschluss an die katholische Freiheitstradition, die eine von Gott bestimmte Kooperation denkt, entwickelt hingegen Dirk ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br. 2009.

¹¹ Vgl. Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel des christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012.

¹² Vgl. Susan B. RIDGELY, *Decentering Sin. First Reconciliation and Nurturing of Post-Vatican II Catholics*, in: Journal of Religion 86 (2006) 606–634, hier 625: «The lesson for the children was not that they should avoid sinning against their parents or God [...], but rather, that «God acted like the father in the

story and that when Kids came back to him to say that they were sorry it was a time of celebration.» Die Autorin zitiert: *Field notes. Blessed Sacrament Catholic Church*, Burlington, NC, December 3, 2000.

¹³ Vgl. Richard A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids – Cambridge 2004 (1992).

¹⁴ Vgl. Marc BASTOIN, *Le génie littéraire et théologique de Luc en Lc 15.11–32 éclairé par le parallèle avec Mt 21.28–32*, in: *New Testament Studies* 60 (2014) 1–19. Durch den Vergleich wird die literarische Qualität des lukanischen Gleichnisses hervorgehoben.

¹⁵ Vgl. Anthony J. SALTARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids 2001; Jacob NEUSNER – Bruce CHILTON (Hg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco, Tx. 2007; Mary MARSHALL, *The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts* (FRLANT 254), Göttingen 2014.

¹⁶ Vgl. Anke INSELMANN, *Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese* (WUNT II/322), Tübingen 2013, 241–283 (zu Lk 15).

¹⁷ Vgl. Christian FREVEL, *Geschichte Israels*, Stuttgart u. a. 2015.

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 243.

¹⁹ Methodologisch reflektiert von Detlev DORMEYER, *Das Gleichnis von den zwei Brüdern (dem verlorenen und dem daheimgebliebenen Sohn) und dem gütigen Vater (Lk 15, 11–32). Narrative Erzähltextanalyse und grenzüberschreitende Auslegungsmöglichkeiten*, in: Thomas Schmeller (Hg.), *Grenzüberschreitungen. Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert*. FS Joachim Gnllka, Freiburg i. Br. 2008, 33–50.

²⁰ Die ökonomischen Verhältnisse untersucht Wolfgang PÖHLMANN, *Der verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15, 11–52 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau* (WUNT 68), Tübingen 1993. Er vertritt die These, dass die weisheitliche Rechtsordnung durchbrochen wird. Darüber ist zu streiten. Der Vater stellt durch seine Großzügigkeit die Hausordnung wieder her.

²¹ Zum Begriff vgl. Ludwig HÖDL, Art. *Reue*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992), 944–951. Der engste neutestamentliche Äquivalenzbegriff ist *metamelomai* (lat.: *paenitentia*), der im Brudergleichnis Mt 21, 28–32, nicht jedoch bei Lukas belegt ist. Er ist aber adäquat, wenn reflexionssprachlich die Einkehr mit der Umkehrwilligkeit und der Bereitschaft zum Sündenbekenntnis verbunden werden soll.

²² Vgl. ANKE INSELMANN, *Affektdarstellung und Affektwandel in der Parabel vom Vater und seinen beiden Söhnen. Eine textpsychologische Exegese von Lk 15, 11–32*, in: Gerd Theißen – Petra von Gemünden (Hg.), *Erkennen und Erleben. Psychologische Beiträge zur Erforschung des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 271–300.

²³ Edition: MARINUS DE JONGE – HARM W. HOLLANDER – HENK JAN DE JONGE – TH. KORTEWEG, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG I/2), Leiden 1978. Zu vergleichen ist die deutsche Übersetzung von JÜRGEN BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/4), Gütersloh 1981.

²⁴ EPICETUS, diss. III 1,15 (EPICETUS, *Discourses, Books III–IV. Fragments. Encheiridion* [Loeb Classical Library 218], Cambridge, Mass. – London 1928. Nachdruck 1985).

²⁵ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 220 (AMBOISE DE MILAN, *Traité sur l’Evangile selon Luc II: Livres 7–10*. Text latin, introd., transl. et note de Gabriel Tissot [Sources chrétiennes 52], Paris 1976; deutsche Übersetzung: *Des Heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften* II (BKV 21), Kempten 1915.

²⁶ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 230.

²⁷ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 237.

²⁸ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 239f.

²⁹ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 241.

³⁰ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 242f..

³¹ Vgl. Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK1/3), Göttingen 2006, 527f (der deshalb den zweiten Teil als sekundär beurteilt).

³² Paul RICŒUR, *Metaphore vive*, Paris 2007. Vgl. EBERHARD JÜNGEL – PAUL RICŒUR, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, in: *Evangelische Theologie Sonderheft* (1974).

³³ Vgl. Karl-Heinrich OSTMEYER, *Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn) Lk 15, 11–32*, in: Ruben Zimmermann u. a., *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 618–633, hier 624.

³⁴ Die vollständige Formel begegnet in Ex 34,6; Neh 9,17; Ps 86,15; Ps 103,8; 145,8; Jo 2,13; Jon 4,2; Ps 145,8. Varianten sind Ex 20,5f; Ex 33,19; Num 14,18; Dtn 4,31; Dtn 5,9f; 7,9f; Jes 48,9; 54,7f; 63,7; Jer 15,15; 32,18; Mi 7,18; Nah 1,2f; Ps 78,38; 86,5; 99,8; 111,4; 112,4; 116,5; Dan 9,4; Neh 1,5; 9,31f; 2Chr 30,9; Sir 2,11; 5,4–7 sowie Jak 5,11; vgl. Hermann SPIECKERMANN, *Die Liebeserklärung Gottes. Entwurf einer Theologie des Alten Testaments*, in: Ders., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001, 197–223.

³⁵ Den Unterschied markiert Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Gott als Mutter?*, in: *IKaZ* 44 (2015) 3–21.

³⁶ Vgl. Verena LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, Neuausgabe Zürich – München 2002.

³⁷ Vgl. Reinhard FELDMEIER – Hermann SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011, 47–50. 66–92, bes. 76ff (zum Gleichnis).

³⁸ Das Gleichnis spricht positiv von der Möglichkeit der Vergebung, die zur Versöhnung führt – auch im zweiten Teil. Was passiert, wenn Sünder verstockt bleiben, ist nicht sein Thema. In der Perspektive der Parabel steht aber die Überlegung, die BENEDIKT XVI. in *Spe salvi* angestellt hat: dass das jüngste Gericht selbst noch einmal die Möglichkeit einer dramatischen Wende im Angesichts Gottes eröffnet (Enzyklika *Spe salvi* «über die christliche Hoffnung», Città del Vaticano 2007).

³⁹ AMBROSIIUS, in *Luc.* VII 236.

⁴⁰ Eine Theozentrik der Freiheit entwickelt dogmengeschichtlich und dogmatisch Gunda WERNER, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen* (ratio fidei 59), Regensburg 2016.

⁴¹ In der Scholastik ist die Reue ein Lieblingsthema der Gnadentheologie und Sakramentenlehre geworden, allerdings nicht so sehr in der Perspektive der Theozentrik als in der Relation zwischen Anthropologie und Ekklesiologie: wie zwischen vollkommener und unvollkommener Reue, sakramentaler Lossprechung und nicht-sakramentaler Vergebung zu unterscheiden sei. Das Gleichnis gerät bei dieser Fokussierung aus dem Blick.

MANFRED GERWING · EICHSTÄTT

«MISERICORDIA» NACH THOMAS VON AQUIN

Bemerkungen zum Barmherzigkeitsverständnis

Wer von Barmherzigkeit redet, muss wissen, dass er von Gott spricht; denn, so Thomas von Aquin († 1274): Barmherzigkeit kommt zuerst und zuhöchst Gott zu, *misericordia est maxime Deo attribuenda*.¹ Gott aber ist die Liebe (1 Joh 4,8.16). Thomas geht in seiner *Summa theologiae* an zwei zentralen Stellen auf das Thema Barmherzigkeit ein: in der Gotteslehre des ersten Teils seiner Summe und im Rahmen seiner theologischen Tugendlehre, in den vier Artikeln der *Summa theologiae* II-II, q. 30. Keineswegs wird Barmherzigkeit «zu einem bloßen Unterthema der Gerechtigkeit gemacht», noch kann von einem «sträflich vernachlässigten» Thema die Rede sein.²

Die Barmherzigkeitslehre des Thomas von Aquin ist eingebunden in seine Lehre vom *ordo caritatis*.³ In diesem geht es um die Vollkommenheit des christlichen Lebens, eines Lebens, das in der Liebe seine Vollendung und seine Erfüllung findet, eine Fülle, die von alters her als «das Heil» bezeichnet wird. Liebe aber und das «Leben in Fülle» (vgl. Joh 10,10) setzen Freiheit voraus. Der Mensch ist aufgerufen zu dieser Freiheit, indem er berufen ist zum Heil. Der Überstieg des Menschen in die Freiheit, *transire ad libertatem*, ist nicht der Weg humanistischer oder gar sozialistischer Liebe, sondern ist der Weg in die Nachfolge Christi, die das Kreuz nicht ausspart, sondern bewusst annimmt: in Gehorsam, Armut und Einsatz.

I

Bei der Ergründung dessen, was es zu reflektieren gilt, greift Thomas – wie übrigens auch noch Martin Heidegger – bevorzugt auf die Bedeutung jenes Wortes zurück, mit dem der zu ergründende Sachverhalt bezeichnet wird. Thomas hört in *misericordia* das fremde Elend, *miseria aliena*, und den Re-

MANFRED GERWING, geb. 1954, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Leiter des Instituts für Lehrerfortbildung, Essen-Werden.

sonanzraum dieses *fremden Elends*: das Herz, *cor*. Gott bezieht sich in seiner Barmherzigkeit auf *fremdes Leid*. Doch das, was in seinem Herzen angesichts des fremden Leids, d. h. angesichts all des Elends, was nicht Gottes, sondern das der Schöpfung ist, entsteht, ist gerade nicht, wie beim Menschen, eine gewisse Traurigkeit, *tristitia*. Vielmehr ist das, was im Herzen Gottes angesichts des fremden Leids entsteht, immer schon da: die Liebe, die im Sinne des Ps.-Dionysius als überfließende und vereinigende Kraft zu verstehen ist. Gott reagiert auf das Elend des Menschen nicht passiv leidend, sondern aktiv behebend, so nämlich, dass er dieses Elend, verstanden im Sinne eines Mangels, *defectus*, durch die Vollkommenheit seiner Güte, *per alicuius bonitatis perfectionem*, behebt. «Gott erbarmt sich allein aus Liebe, sofern er uns wie einen Teil seiner selbst liebt.»⁴

Menschliche Barmherzigkeit lässt Thomas ebenfalls einerseits durch ihren Referenzpunkt, die *alienae miseriae*, und andererseits durch die dadurch verursachte Resonanz im eigenen Herzen bestimmt sein. Das «fremde Leid» bildet dabei das Materialobjekt der Barmherzigkeit. Dieses wiederum erzeugt eine affektive Regung im Herzen des Menschen: *tristitia*. Schließlich vermag Thomas im Rekurs auf Augustinus († 430), der sich dabei auf Marcus T. Cicero († 43 v. Chr.) stützt, zu definieren: «Barmherzigkeit ist das Mitleid in unserem Herzen mit fremdem Elend, wodurch wir besonders angetrieben werden zu helfen, wenn wir können.»⁵

Da der *terminus ad quem* eines Aktes den Akt selbst näher spezifiziert, vermag Thomas verschiedene Grade der *misericordia* entsprechend ihrem jeweiligen objektiven Referenzpunkt, der *aliena miseria*, zu differenzieren. Die Überlegungen dazu sind bemerkenswert stringent: Elend ist das Gegenteil von Glück. Je grundsätzlicher ein Mensch erfahren muss, dass er kein Glück hat, dass also seinem guten Wollen kein Erfolg beschieden ist, desto elender ist er und desto mehr leiden andere mit ihm, die sich seines Elends annehmen. Unter Rückgriff auf Aristoteles († 322 v. Chr.), letztlich aber orientiert an der trimorphen Reihenfolge der Erkenntnisgegenstände, die bei Thomas zugleich eine Rangfolge darstellt⁶, wird eine trimorphe Wollensreihung entwickelt, die, sofern sie nicht zur Wirkung kommt, eine trimorph gesteigerte Not erbringt. Dieser dreifach gesteigerten Not entspricht eine trimorph gesteigerte Barmherzigkeit. In ihr zeigt sich das Scheitern des Wollens und damit die Not der Freiheit. «Das Leiden der Freiheit an ihrer Ohnmacht gegenüber der Widerständigkeit der Natur als höchste Tragik des Menschen – dieses kantische Motiv stand also in gewisser Weise schon Thomas in seiner Barmherzigkeitskonzeption vor Augen, die Motive des Aristoteles und Augustinus verbindet.»⁷

Das sündhafte Handeln ist für sich genommen nach Thomas kein Elend, das Mitleid verdient. Denn es beruht ja auf dem Willen des Sünders, den er bis zur bösen Tat durchsetzt. Sündhaftes Handeln verdient keine Barm-

herzigkeit, sondern – entsprechend göttlicher Gerechtigkeit – Strafe. Strafe hingegen ist etwas, was dem Willen des Sünders widerspricht, seine Freiheit einschränkt und insofern durchaus Erbarmen zu wecken versteht. Immerhin kommt durch die Sünde nicht die natürliche Ausrichtung auf das Gute, sondern die Wahl des Bösen zum Zuge. Ein Selbstwiderspruch ist zu erkennen, der durchaus als Strafmoment der Sünde zu verstehen ist. Thomas signiert diese faktische Identität von Schuld und Strafe in *De malo* und weist nach, dass und in welchem Ausmaß die Sünde zur Trennung von Gott führt und damit objektiv ein Elend darstellt, das, vom Sünder selbst nicht intendiert, doch erbarmungswürdig ist. Die Sünder sind, so Thomas mit Rekurs auf Mt 9,36, wie erschöpfte Schafe, die keinen Hirten haben. Ihnen keine Barmherzigkeit angedeihen zu lassen, widerspräche dem, was Jesus uns aufgetragen habe.⁸

In der Tat kommt als motivationale Basis menschlich-barmherzigen Handelns die *passio* in Sicht: der Affekt des Leidens darüber, dass dem Mitmenschen, dem Fremden, dem anderen etwas so sehr abgeht, dass er wegen dieses Mangels nicht nur nicht glücklich zu sein vermag, sondern ausgesprochen traurig ist, ja Schmerz empfindet, mit einem Wort: leidet. Da Gott aber in sich vollkommen, ewig und unveränderlich ist, scheidet nach Thomas die Traurigkeit, der Schmerz über das Elend eines anderen, *de misera alterius*, als Motiv für göttlich-barmherziges Handeln aus. Was für den Menschen aufgrund seines Werdecharakters undenkbar ist, trifft nach Thomas für Gott zu: Gott liebt; und zwar stets in unüberbietbarer Weise. Gott ist ja selbst die Liebe. Aber er liebt, ohne zu leiden, *sine passione amat*.⁹ Dieses «Aber» ist kein die Liebe einschränkendes, sondern ein die Liebe in ihrer überfließenden Fülle befreiendes und allererst ermöglichendes Aber. Thomas greift dabei auf die Überzeugung Augustins zurück, der mit diesem «leidenschaftslosen» *misericordia*-Verständnis den seinerzeit seitens der Stoiker erhobenen Protest, die Barmherzigkeit in die Gotteslehre aufzunehmen, entkräftete.¹⁰

Gott handelt gegenüber seinen in Not geratenen Geschöpfen nicht aus Schmerz und Trauer, sondern er hilft und heilt aufgrund seiner Güte. Bei aller Differenziertheit, die Thomas von Aquin im Blick auf die nähere Bestimmung des Verhältnisses von *bonitas* und *misericordia* – übrigens schon in seinem Sentenzenkommentar – an den Tag legt, bleibt doch eins in allen Phasen seines Denkweges unverändert: Dort, wo sich Gott als barmherzig erweist, kommt er stets auch in seiner Liebe und Güte zum Zuge, «nicht aber umgekehrt», *sed non e converso*.¹¹ Seine Barmherzigkeit ist Ausdruck seiner unüberbietbaren und überfließenden Seinsfülle, nicht Resultat einer Bedürftigkeit und Begrenzung, nicht Ergebnis innerer Notwendigkeit, sondern Ausdruck und Inbegriff frei geschenkter Gnade.

II

Doch zurück zum Menschen: Der Mensch, der aus Mitleid handelt, ist nach Thomas entweder in Freundschaft mit dem anderen Menschen verbunden, aus der eine *unio affectus* resultiert, oder aufgrund eines Sachbezugs, einer *unio realis*.¹² Aufgrund freundschaftlicher Verbindung zweier Menschen, so wusste schon Aristoteles, wird die Freude bzw. das Leid des einen zur Freude bzw. zum Leid des anderen.¹³ Dank des Sachbezugs sieht der Mensch im Leid des anderen etwas, was auch ihn treffen könnte. Er erkennt im Schmerz des anderen seine eigene existentielle Gefährdung, Fragwürdigkeit und Fragilität. Barmherzigkeit ist daher ein Kennzeichen der Weisheit, das belegt, dass «jemand einen Grundzug der Welt in ihrem jetzigen Zustand begriffen hat: die Solidarität im Elend. Wem die eigene Schwäche aus dem Blick gerät, der verliert dagegen auch die Fähigkeit zum Mitgefühl.»¹⁴ Doch Vorsicht! Wer sich allzu sehr von der Not und dem Elend der Welt bedrängt sieht oder gar meint, selbst schon in einer so miserablen Situation zu stecken, dass diese gar nicht mehr zu überbieten sei, der schwebt ebenfalls in der Gefahr, den Blick für das Leid der anderen zu verlieren, abzustumpfen, innerlich hart und mitleidslos zu werden. Im einen wie im anderen Fall gilt es, die innere Freiheit zu bewahren und in Distanz zu sich treten zu können.¹⁵

Insofern wundert es nicht, dass Barmherzigkeit nicht nur als «Schmerz über fremdes Leid» zu verstehen ist. Es geht nicht nur um eine Leidenschaft, eine *passio*, nicht nur um eine Bewegung des sinnlichen Strebevermögens, *motus appetitus sensitivi*. Vielmehr bedarf es, wie bei allen Tugenden, auch einer Bewegung des intellektiven Strebens und damit des rationalen Urteils über den uns treffenden Schmerz angesichts fremden Leids. Der bloße Schmerz über fremdes Leid muss zur Verurteilung des fremden Leids führen, zum «Missfallen über fremdes Leid», zur Einsicht auch, dass der andere etwas erleidet, was seiner unwürdig ist. Da nur geistbegabte Geschöpfe zu Glück und Elend im eigentlichen Sinne überhaupt fähig sind, kann sich Barmherzigkeit im umfassenden Sinn des Wortes immer nur auf die rationale Kreatur beziehen; was wiederum nicht heißt, wie Thomas ausdrücklich betont, dass der Mensch unempfindlich gegenüber dem Schmerz empfindenden Tier zu sein habe. Im Gegenteil: Das Mitleiden des Menschen mit der leidenden Kreatur sensibilisiert für die Tugend der Barmherzigkeit zu den Menschen. Mit anderen Worten: Wer gegenüber dem Leid der Tiere gleichgültig ist, vermag – mangels Sensibilität gegenüber fremdem Leben – nur schwer die Höhe der Tugend der Barmherzigkeit zu erlangen.¹⁶

Barmherzigkeit an sich, *secundum se*, ist für Thomas die höchste aller Tugenden, spiegelt sie doch unmittelbar ein Attribut Gottes wider. Verbunden aber mit ihrem menschlichen Träger, ist sie von dessen *status* abhängig:

Da der Mensch Geschöpf ist, ist seine Liebe zum Schöpfer-Gott zweifellos höher zu bewerten als seine Barmherzigkeit zum Nächsten, was aber nicht bedeutet, dass äußerliche Kulthandlungen, *exteriora sacrificia aut munera*, der tätigen barmherzigen Nächstenliebe vorzuziehen seien. Überhaupt ist der *ordo caritatis* und damit das gesamte Netzwerk göttlich-gütiger Liebe zu beachten, ohne das der Mensch nicht zur Vollendung gelangen kann. Ausdrücklich werden hier Gottes Gerechtigkeit, Freigiebigkeit und Barmherzigkeit genannt.¹⁷ Dank dieses göttlich-freien Netzwerkes wird die Barmherzigkeit Gottes zwar an die Gerechtigkeit und Freigiebigkeit Gottes gebunden, aber keineswegs begrenzt. Gerade im konkreten Blick auf das Verhältnis von Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit sucht Thomas dieses komplexe Bedingungs- und Bindungsverhältnis zu exemplifizieren.

In seinem Sentenzenkommentar erörtert er die genannte Frage traditionsgemäß im eschatologischen Kontext, dort also, wo bereits Petrus Lombardus († 1160) die Frage nach dem gerechten und barmherzigen Handeln Gottes verortet und zu beantworten versucht hatte: im Kapitel über die Höllenstrafen. In der *Summa theologiae* behandelt er die Frage – wie schon zuvor Alexander von Hales († 1245) – an prominenter Stelle, nämlich im Rahmen der Reflexion über die Gottesattribute in der Gotteslehre.¹⁸ Seine Grundthese lautet: In Gott gibt es keine Gegensätze. Insofern bilden auch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott keine sich gegenseitig ausschließenden oder auch nur sich begrenzenden Größen. Die Barmherzigkeit Gottes gegen seine Gerechtigkeit ausspielen zu wollen, sei eher Dummheit als Tugend zu nennen, *magis stultitia quam virtus dici debet*. Bereits die menschliche Barmherzigkeit dürfe nicht gegen die Gerechtigkeit gestellt werden. Ein Richter, der Barmherzigkeit walten lasse, dürfe dies nur im Rahmen des Rechts und der Gerechtigkeit, niemals aber gegen Recht und Gesetz tun. Gottes Barmherzigkeit erfüllt seine Gerechtigkeit, so dass von einer Identität zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gesprochen werden kann. Mehr noch: Gottes Barmherzigkeit erfüllt nicht nur seine Gerechtigkeit, sondern übersteigt sie in überfließender Dynamik. «Gott handelt barmherzig. Er handelt dabei nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern übersteigt sie. Es ist so, als wenn jemand, der einem anderen hundert Denare schuldet, ihm von sich aus zweihundert zurückgibt. Auch dieser handelt nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern übersteigt sie. Er handelt freigiebig und barmherzig.»¹⁹

Die Barmherzigkeit Gottes erfüllt und übersteigt nicht nur die Gerechtigkeit Gottes. Sie liegt ihr auch voraus. Sie zeigt sich als die «erste Wurzel» des schöpferischen Handelns Gottes, als der Urgrund der Schöpfung und damit auch der Gerechtigkeitsordnung, die ja eine Wirklichkeit voraussetzt, die es gerecht zu regeln gilt. «Ein Werk göttlicher Gerechtigkeit», so Tho-

mas, «setzt stets ein Werk der Barmherzigkeit voraus.» Jenes gründet in diesem. Die Schöpfung entspringt letztlich Gottes freiem Willen und verweist auf seine barmherzige Güte und überfließende Liebe. Insofern es dabei von vornherein um die Vollendung des Werkes Gottes geht, zeigt sich in jedem Werk Gottes Barmherzigkeit; und zwar in einem die Gerechtigkeit übersteigendem Maße. «Zum Erhalt der Ordnung der Gerechtigkeit bedarf es nämlich weniger als das, was Gottes Güte bietet, die über jedes Verhältnis des Geschöpfes hinausgeht.»²⁰

III

Der Blick wird wieder auf das Geschöpf, konkret auf den Menschen gelenkt. Sofern dem «Wirken der göttlichen Gerechtigkeit», wie dargelegt, «immer das Wirken seiner Barmherzigkeit vorausgeht», ja in der Barmherzigkeit gründet, liegt hier eine exakte Deskription der Situation des Menschen gegenüber Gott vor. Der Mensch ist gegenüber Gott immer schon in der Situation eines Beschenkten. Kein Mensch vermag aufgrund seiner eigenen Verdienste die Vergebung der Sünden und das Ewige Leben zu erlangen. Niemand vermag sich in die Gemeinschaft mit Gott hinein zu asketisieren oder gar hinein zu philosophieren. Darin liegt nach Thomas das Wesen der *praesumptio*, der Kern der Vermessenheit: in der falschen, weil grund- und bodenlosen Selbstsicherheit des Geschöpfes. Augustinus spricht in diesem Zusammenhang von der *perversa securitas*. Wer vermessen nur auf eigene Kräfte schaut und baut, überschätzt sich und verliert Gott ebenso aus dem Auge, wie derjenige, der, einseitig fixiert auf die Gerechtigkeit Gottes, dessen Barmherzigkeit übersieht und folglich seine eigene Situation vor dem barmherzigen Gott unterschätzt und also verzweifelt. Vermessenheit und Verzweiflung aber verkennen das Sein des Menschen in hiesiger Existenz: Der Mensch ist, solange er leibhaftig lebt, *in statu viatoris*. Er ist noch auf dem Weg. Er ist *viator*, Pilger, Wanderer. Er ist noch nicht *in statu comprehensoris*, und also noch nicht *comprehensor*, noch nicht einer, der, wie Paulus formuliert, «das Ziel bereits erreicht hat», *comprehendisse* (vgl. Phil 3, 13). *Viator* zu sein, heißt: auf dem Wege zu sein, heißt, auszuschreiten auf die Vollendung zu; *comprehensor* zu sein, heißt, das, wonach gestrebt wird, zu umfassen, zu besitzen: die Vollendung in Gott und also glückselig zu sein.

In der sich auf die Vollendung des Menschen in Gott richtenden christlichen Hoffnung kommen göttliche Gerechtigkeit und göttliche Barmherzigkeit zum existentiell vollzogenen Ausgleich. Dieser ist die aus dem Glauben schöpfende Antwort auf die Identität von göttlichem Erbarmen und göttlicher Gerechtigkeit. Wer hofft, schätzt sich selbst und seine Situation vor Gott *in statu viatoris* richtig ein. Er hat dabei nicht nur Gottes

Gerechtigkeit, sondern auch seine Barmherzigkeit im Blick. Wer nur Gottes Gerechtigkeit sieht, hofft nicht auf den, an den er glaubt: an Gott, der sich als Liebe geoffenbart hat (vgl. 1 Joh 4,8.16). In Vorwegnahme des strengen Endgerichts verzweifelt er angesichts seiner heillos-sündigen Existenz. Allerdings: Wer nur Gottes Barmherzigkeit gelten lässt, greift ebenfalls vorweg. Vermessen appliziert er bereits definitiv während des noch laufenden «Spiels» nicht nur das Ende, sondern den Sieg des «Spiels». Wer die Erfüllung des Verheißenen vorwegnimmt, widerspricht ebenso dem *status viatoris* und damit der Existenz-Situation des hiesigen Menschen wie derjenige, der von der Nicht-Erfüllung dessen, was geoffenbart wurde, ausgeht.

Wenngleich beide hier aufgezeigten Widersprüche – Vermessenheit (Stolz) und Verzweiflung – sich als «Quell- und Hauptsünden», *peccata capitalia*, im strengen Sinn des Wortes erweisen, sind sie für Thomas dennoch nicht von identischer Qualität. Die Verzweiflung ist die größere Sünde als die Vermessenheit. Der Grund für diese differenzierte Bewertung lässt eine oft übersehene Nuance in der von Thomas vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit erkennen: «Wegen seiner unendlichen Gutheit ist es Gott eher eigen, zu schonen und sich zu erbarmen, als zu strafen. Denn jenes kommt ihm kraft seines eigenen Wesens zu, dieses aber erst unserer Sünden wegen.»²¹

Es gehört zum christlichen Glauben, an die Unendlichkeit göttlicher Barmherzigkeit zu glauben. Wer daran zweifelt, muss sich fragen lassen, ob er überhaupt christlich glaubt; denn «jeder, der glaubt, ist sich der Allmacht Gottes und seiner Barmherzigkeit gewiss.»²² Sich selbst aber erfährt der Mensch als Sünder. Der Tat-Ort, an dem sich dem Sünder-Menschen Gottes Allmacht als Barmherzigkeit offenbart, ist das «Geschehen der Rechtfertigung. Dies gilt umso mehr, als Thomas mit Augustinus davon überzeugt ist, dass Gott selbst durch sein Gnadenwirken den Willen des sündigen Menschen erst dazu bewegen muss, sich ihm in Buße zuzuwenden.»²³ Niemand kann sich zeitlebens sicher sein, ob er zu den Auserwählten gehört; denn mit Augustinus ist auch Thomas der Ansicht, dass eher von einer relativ geringen Zahl von Geretteten auszugehen sei, die Gott einst von Angesicht zu Angesicht schauen dürften. Nach Maßgabe der Gerechtigkeit hätte der Sünder-Mensch den Tod und die Hölle verdient. Doch Gottes Gerechtigkeit wird erfüllt durch seine Barmherzigkeit und zeigt sich in der Rettung des Sünders. Diese durch rettendes Erbarmen erfüllte Gerechtigkeit Gottes offenbart sich im Erlösertod Jesu am Kreuz. Thomas rekurriert dabei auf die Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury: Anstelle des Sünders gibt Gott sich im inkarnierten Sohn hin, um als Mensch an Stelle des Sünders Genugtuung zu leisten. Gott hätte auch ohne diese Sühnetat die Schuld der Menschen vergeben können. Doch dann hätte er die Gerechtigkeit zerstört und die Barmherzigkeit evakuiert. Für Thomas gilt: «Barmherzigkeit

ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung» und «ohne Barmherzigkeit ist Gerechtigkeit Grausamkeit.» Und Josef Pieper fügt hinzu, dass hier «die innere Grenze der Gerechtigkeit neu benennbar» werde und verweist mit Thomas nochmals auf den die Gerechtigkeit umfassenden *ordo caritatis*: «Durch Gebote der Gerechtigkeit den Frieden und die Eintracht unter den Menschen wahren zu wollen ist unzulänglich, wenn nicht unter ihnen die Liebe Wurzel schlägt.»²⁴

ANMERKUNGEN

¹ THOMAS von Aquin, *Sth I*, q. 21, 3 c.; vgl. 4 *Sent.* d. 46, a. 1; vgl. JOHANNES PAUL II., *Litt. enc. Dives in misericordia*, 30. Nov. 1980, in: AAS 72 (1980) 1177–1232; vgl. BENEDIKT XVI., *Litt. enc. Deus caritas est*, 25. Dez. 2005, in: AAS 98 (2006) 217–252.

² Walter KASPER, *Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015, 46f.; DERS., *Barmherzigkeit. Grundbegriffe des Evangeliums. Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012, 19–22.

³ Ludwig HÖDL, *Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe im ordo caritatis nach Thomas von Aquin*, in: Manfred GERWING (Hg.), *Welt-Wissen und Gottes-Glaube in Geschichte und Gegenwart*, St. Ottilien 1990, 253–272.

⁴ THOMAS von Aquin, *Sth I*, q. 20, 1 ad 3; *Sth I*, q. 21, 3 c; *Sth II-II*, q. 30, 2 ad 1.

⁵ THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 30, 1 c.

⁶ Vgl. THOMAS von Aquin, *De veritate* 10, 8; *Sth I*, q. 87, 3 c.

⁷ THOMAS MARSCHLER, *Thomas von Aquin über die Barmherzigkeit*, in: George AUGUSTIN – Markus SCHULZE (Hg.), *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (FS für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag, Teil 1), Freiburg i. Br. 2015, 93–112, hier 97f.

⁸ Vgl. THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 30, 1 ad 1; Manfred GERWING, *Gehorsam und Freiheit bei Thomas von Aquin. Eine relecture*, in: Manfred GERWING (Hg.), *Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Münster 2015, 315–329, bes. 316ff.

⁹ Vgl. THOMAS von Aquin, *Sth I*, q. 20, 1 ad 1.

¹⁰ MARSCHLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 105, Anm. 40.

¹¹ THOMAS von Aquin, *In 4 Sent.* d. 46, q. 2, a. 1, qc 2 ad 2: «ideo omne opus quod est misericordiae, est etiam bonitatis, sed non e converso.»

¹² Vgl. THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 30, 2 c; vgl. auch *In 3 Sent.* d. 34, q. 3, a. 2, qc. 1 ad 2.

¹³ Vgl. THOMAS von Aquin, *Sth I-II*, q. 28, 1–2, mit deutlichem Rekurs auf die Freundschaftskonzeption des ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* VIII, 1155a3–1157b1; 1158b1–1159b15; 1159b25–1160a20; IX, 1163b32–1167a20; 1167b5–1168a20; 1169b1–1170b20; vgl. Aloisia M. LEVERMANN, *Wachsen in der Gottesfreundschaft. Theologie des Verdienstes bei Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 2009, 62ff.

¹⁴ MARSCHLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 101.

¹⁵ Vgl. THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 30, 2 ad 2; vgl. dazu instruktiv Klaus HEDWIG, *Sub ratione mali. Über den Hass*, in: Manfred GERWING (Hg.), *Klaus Hedwig. Circa particularia. Studien zu Thomas von Aquin*, Regensburg 2015, 220–237, bes. 235f.

¹⁶ THOMAS von Aquin, *Sth I-II*, q. 102, 6 ad 8, eine Passage, die, wie MARSCHLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 104, Anm. 36, bemerkt, «von der aufstrebenden Zunft theologischer Zoologie» noch zu entdecken sei.

¹⁷ THOMAS von Aquin, *Sth I*, q. 21, 3 c: «Inquantum vero perfectiones datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.»

¹⁸ Vgl. THOMAS von Aquin, *Super Sent.*, lib. 4 d. 46 q. 2, hier bes. a. 2; ALEXANDER von Hales, *Sth I*, n. 280–282 (ed. Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi 2934, I, 388–398), zitiert bei MARSCHLER, Barmherzigkeit (s. Anm. 7), 107, Anm. 46.

¹⁹ THOMAS von Aquin, *Super Sent.*, lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 4; ders., *Sth I*, q. 21, 3 ad 2: «[...] misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo.» Hoeres meint, die Barmherzigkeit Gottes werde gegenwärtig so sehr in den Vordergrund gerückt, dass die Gerechtigkeit Gottes kaum noch gesehen werde, vgl. Walter HOERES, *Die verratene Gerechtigkeit*, Aachen 2016.

²⁰ THOMAS von Aquin, *Sth I*, q. 21, 4 c.

²¹ THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 21, 2 c.

²² THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 20, 2 ad 2; *Sth II-II*, q. 18, 4 ad 2.

²³ MARSCHLER, Barmherzigkeit (s. Anm. 7), 109f. (mit Stellenangaben Anm. 62 und 63).

²⁴ Josef PIEPER, *Über die Gerechtigkeit*, in: Berthold WALD (Hg.), *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, Bd. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, 111f.; zitiert wird THOMAS von Aquin, *In Mt 5*, 2 (n. 429); DERS., *ScG 3*, 130.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

DIE BEICHTE

Anstöße im Heiligen Jahr der Barmherzigkeit

Papst Franziskus hat am 8. Dezember 2015 das Heilige Jahr der Barmherzigkeit in Rom eröffnet. Eine unter den von Franziskus vorgeschlagenen Initiativen für dieses außerordentliche Jubiläum ist der Empfang des Sakramentes der Versöhnung. Dieser Impuls des Papstes ist in vielfältiger Hinsicht aufgenommen worden. Eine sichtbare Form, die Bedeutung dieses Sakramentes zu unterstreichen, zeigt sich darin, dass in Deutschland einige Diözesen die heilige Pforte nicht an der Bischofskirche einrichteten, sondern an zentralen Beichtkirchen in der Bischofsstadt (z.B. Berlin, Eichstätt, Regensburg, Würzburg). Darüber hinaus befinden sich an den großen Wallfahrtsorten, die zugleich Beichtzentren sind (z.B. Altötting, Kevelaer) heilige Pforten.

«Barmherzigkeit» als leitendes Thema des Pontifikats von Papst Franziskus erhält in der Beichte eine besondere Aufmerksamkeit, ohne sich darin zu erschöpfen. «Mit Überzeugung stellen wir das Sakrament der Versöhnung erneut ins Zentrum, denn darin können wir mit Händen die Größe der Barmherzigkeit greifen. Das Sakrament wird für jeden Bußfertigen eine Quelle wahren inneren Friedens sein.» (MV 17)¹ Zugleich enthalten die Aussagen des Papstes in diesem Schreiben sowie in anderen Texten und Gesten Perspektiven, die über das unmittelbare Verständnis dieses Sakramentes hinausgehen. Dies ist deshalb hervorzuheben, weil vor allem die Entwicklung der Moralthologie in der Kirche wesentlich mit dem Verständnis des Bußsakramentes zusammenhängt.² Da Papst Franziskus in «Misericordiae vultus» unmittelbar nach dem Hinweis auf das Sakrament der Versöhnung mit der Rolle des Beichtvaters fortfährt, ist es sinnvoll, diese Spur als erste aufzunehmen.

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, ehem. Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Die Aufgabe des Beichtvaters

In der Perspektive von Franziskus kommt dem Priester, der das Sündenbekenntnis entgegennimmt, eine Schlüsselrolle zu. Dass hier ein biografischer Akzent zentral ist, wird vom Papst selbst hervorgehoben. Dabei verbindet Franziskus zwei Erfahrungen miteinander, wie er im Interview mit Andrea Tornielli zum Ausdruck bringt. Die eine ist die Erfahrung der Scham, «die der heilige Ignatius im Bekenntnis der Sünden vor dem gekreuzigten Christus erbitten lässt. Der Text von Ezechiel [Ez 16] lehrt uns, uns zu schämen. Er eröffnet den Weg zur Scham. Trotz unserer Geschichte von Not und Sünde bleibt Gott uns treu und erhöht uns. Genauso empfinde ich.»³ Dieses geistliche Geschehen verbindet er mit seiner Beichte am 21.9.1953, dem Fest des heiligen Matthäus. Beim Beichtvater Padre Carlos Duarte Ibarra habe er die Barmherzigkeit Gottes gespürt. Das habe ihn später als Bischof veranlasst, einen Satz aus der Berufungsgeschichte des Matthäus zu wählen, wie ihn der Kirchenlehrer Beda Venerabilis in seiner lateinischen Übersetzung formuliert hat – «*miserando atque eligendo*.» Jesus sah einen Zöllner und als er ihn liebevoll anblickte und erwählte, sagte er zu ihm: «Folge mir!» (Mt 9,9). Franziskus übersetzt «*miserando atque eligendo*» mit «Barmherzigkeit schenkend und ihn erwählend.»⁴ Hier zeigt sich das klassische Verständnis vom vorausgehenden Zuspruch, den der Mensch – konkret der Zöllner Matthäus – erfährt, dem der Anspruch, der Ruf zur Nachfolge, dann entspricht. Dabei erhält dieser Imperativ durch die vorherige «Erwählung» eine besondere Note, da er das aktive, barmherzige Handeln Gottes besonders betont.

In diesen Zusammenhang stellt Franziskus den Dienst des Beichtvaters. Er ist zuerst gerufen, für sich selbst um Vergebung zu bitten und sich zugleich bewusst zu sein, «ein greifbares Zeichen der bleibenden göttlichen Liebe zu sein, die verzeiht und rettet.» (MV 17) Gezeigt wird dies am Gleichnis vom verlorenen Sohn, in dem auch das Leitwort des Heiligen Jahres «Barmherzig wie der Vater» (vgl. Lk 6,36) anschaulich wird.⁵ «Die Beichtväter sollen den reumütigen Sohn, der nach Hause zurückkehrt, umarmen und ihre Freude darüber zum Ausdruck bringen, dass sie ihn wiedergefunden haben. Sie werden auch nicht müde zum anderen Sohn zu gehen, der draußen geblieben ist und dem es nicht gelingt, sich zu freuen. Ihm erklären sie, dass sein hartes Urteil ungerecht ist und dass es vor der grenzenlosen Barmherzigkeit des Vaters nicht bestehen kann.» (MV 17) Diese dem Gläubigen zugewandte Haltung verstärkt der Papst noch, wenn er betont, dass die Beichtväter «keine aufdringlichen Fragen [stellen sollen], vielmehr unterbrechen sie – wie der Vater im Gleichnis – die vorbereitete Rede des verlorenen Sohnes, denn sie verstehen es, im Herzen eines jeden Beichtenden den Ruf um Hilfe und das Verlangen nach Vergebung zu lesen.» (MV 17)

Ob heute noch «aufdringliche Fragen» gestellt werden, kann offenbleiben; aber es ist bemerkenswert, wenn man die Entwicklung seit dem Trienter Konzil bedenkt, das für das Verständnis des Bußsakramentes eine bedeutende Rezeptionsgeschichte hat. Dieses Konzil, welches sich in zwei Anläufen (Bologna 1547/48 und Trient 1551) mit der Bußthematik beschäftigte, hat die Bußkanones nach intensiven Debatten verabschiedet. In den Kanones 1–3 wird die Sakramentalität der Buße hervorgehoben, als Materie des Bußsakramentes werden Reue, Bekenntnis und Genugtuung des Beichtenden bestimmt (Kanon 4). In den folgenden Kanones (5–8, 12–14) werden diese näher beschrieben. Kanon 7 hält fest, dass es nach göttlichem Recht notwendig sei, im Bußsakrament alle Todsünden einzeln zu bekennen, ebenso die Umstände, welche die Art der Sünde ändern.⁶ Von daher hatte der Kanon weit reichende Folgen für das Verständnis der Sünde und der Beichte. Vor allem das Spektrum dessen, was Todsünde ist, wurde erweitert.

Diese «aufdringlichen Fragen», wie Franziskus sie beschreibt, waren ja in der Vergangenheit vor dem Hintergrund dieses Kanons von Trient zu verstehen, die den Beichtvater befähigen sollten, die geschilderte Situation und damit auch die Sünde angemessen zu beurteilen.

Selbstverständlich stellt Franziskus jene Kanones nicht in Frage. Aber da er vom «unterbrechen der vorbereiteten Rede» spricht, verstärkt er den gegenteiligen Aspekt. Es geht nicht um ein detailliertes Sündenbekenntnis, sondern darum, dass der Gang zu diesem Sakrament bereits der entscheidende Schritt der Umkehr ist, der vom Priester zu «würdigen» ist, indem er auf den Beichtenden zugeht. Die Perspektive von Gott her hat der Beichtvater zu verkörpern. Fast könnte man von einem Wechsel des Adressaten sprechen. Während das Konzil von Trient stärker den Beichtenden (Pönitenten) im Blick hat, verlagert Franziskus diesen auf den Priester, der das Bekenntnis entgegennimmt. Der Leitgedanke des Heiligen Jahres der Barmherzigkeit – «Barmherzig wie der Vater» – erfährt in der Gestalt des Beichtvaters sichtbaren Ausdruck. Franziskus konkretisiert dies auch in der Hervorhebung bedeutender (heiliger) Beichtväter.

2. Konkretion: Heiliger Leopold Mandić

Immer wieder illustriert Franziskus die Bedeutung der Beichte als Zeichen der Barmherzigkeit, indem er seine Wertschätzung gegenüber Beichtvätern ausdrückt, die er persönlich kennengelernt hat.⁷ Aber auch Beichtväter, die die Kirche als Heilige verehrt, hebt der Papst ins öffentliche Bewusstsein. Die Reliquien zweier heiliger Kapuziner, Pater Pio von Pietrelcina (1887–1968) und Pater Leopold Mandić (1866–1942) wurden in den Petersdom

gebracht und waren beim Eröffnungsgottesdienst der österlichen Bußzeit am Aschermittwoch 2016 anwesend. Da der Papst in seinem Interview mit Andrea Torielli ausdrücklich auf den heiligen Leopold Mandić einging⁸, sollen einige Charakteristika dieses Heiligen benannt werden. Franziskus bezieht sich hier auf seinen Vorgänger Johannes Paul I., der in einer Katechese als Kardinal von Venedig von diesem Heiligen berichtete. Als Kaplan hat Albino Luciani selbst in Padua bei Pater Leopold Mandić gebeichtet.

Der aus Kroatien stammende Ordensmann war ca. 30 Jahre lang in Padua Beichtvater und verbrachte täglich, wie berichtet wird, zwischen 10 und 15 Stunden in seiner Beichtzelle. P. Leopold, der körperlich eher unscheinbar war, hatte ein großes Herz für die Menschen, die zu ihm kamen. Ihm blieb der Neid anderer Mitbrüder nicht erspart. «Ihrer Meinung nach war er ein »ignoranter Beichtvater, viel zu großzügig, der allen ohne Unterscheidung die Lossprechung gewährte«, und manche nannten ihn abfällig den »Pater Allesvergeber.« Aber er war derjenige, der am meisten aufgesucht wurde.»⁹ Die Großzügigkeit gegenüber den Beichtenden war bei ihm zugleich mit dem Wissen, dem Leiden, ja der Angst verbunden, dass er selbst unter dem Gericht Gottes stehe, und er sich mit dem Kreuz des Herrn zu verbinden habe. Ihn hat die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Jesus Christus existentiell sehr belastet. Gegenüber den Beichtenden hat er die Barmherzigkeit Gottes verkörpert, er litt aber mit dem Gekreuzigten, der auch für seine Sünden gestorben war. Nur das Vergebungswort seines Beichtvaters konnte Pater Leopold in dieser Not eine Hilfe sein. Papst Johannes Paul II. hat Pater Leopold im außerordentlichen Heiligen Jahr 1983 heiliggesprochen. Wenn Franziskus das Beispiel von Leopold Mandić besonders hervorhebt, dann will er damit die immerwährende Barmherzigkeit Gottes zu den Menschen zum Ausdruck bringen, »denn seine Huld währt ewig.« (Ps 118,1) Gerade die aus heutiger Sicht bereits von der Zeit her »extreme« Anwesenheit, um Beichten entgegenzunehmen, ist dafür ein Beleg.

Eine »Aufgabenbeschreibung« des Papstes für die Beichtväter ist noch besonders hervorzuheben: Sie »sind also berufen immer, überall, in jeder Situation und egal in welchen Umständen, Zeichen des Primates der Barmherzigkeit zu sein.« (MV 17) Diese Formulierung, die sich hier auf die Person des Beichtvaters bezieht, erinnert an Aussagen, die zur Kennzeichnung der »in sich schlechten« Handlungen (*intrinsece malum*) – also dem genauem Gegenteil – dienen. Papst Johannes Paul II. ist auf sie in der Enzyklika »Veritatis splendor« (1993) näher eingegangen. Es geht hier um menschliche Handlungen, die »in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem (Gottes) Bild geschaffenen Person stehen [...] Sie sind immer an und für sich schon schlecht, d.h. allein schon aufgrund ihres Objektes, unabhängig von den weiteren Absichten des Handelnden und den Umständen. Darum

lehrt die Kirche – ohne im geringsten den Einfluss zu leugnen, den die Umstände und vor allem die Absichten auf die Sittlichkeit haben –, dass es Handlungen gibt, die durch sich selbst und in sich, unabhängig von den Umständen, wegen ihres Objekts immer schwerwiegend unerlaubt sind.» (VS 80)¹⁰ In der Moraltheologie gibt es über die «in sich schlechten Handlungen» eine breite Debatte¹¹, die hier nicht näher nachgezeichnet werden muss. Die Diskussion entzündete sich nicht an den Vergehen, die bereits das II. Vatikanische Konzil genannt hat.¹² Zwei Aspekte traten besonders in den Vordergrund: Zum einen wird durch Kennzeichnungen wie «in sich [...], unabhängig von den Umständen, [...] immer» der historisch inkorrekte Eindruck erweckt, als würden alle diese genannten Punkte, wie z.B. die Sklaverei immer schon von Seiten der Kirche verurteilt. Dass es sich aber um eine Entwicklung handelt, die zu diesem heutigen generellen Verbot führt, kommt in diesen Formulierungen nicht zum Vorschein. Zum anderen äußerte sich die Kritik an der Verbindung der im Konzil genannten Punkte mit dem Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung (*Humanae vitae*, 14) in der Enzyklika, was zu dem Ergebnis führte, dass es z.B. keinen ethischen Unterschied gebe zwischen der künstlichen Empfängnisverhütung und der Abtreibung.

Wenn jetzt Franziskus die Charakteristika, die zur Kennzeichnung der in sich schlechten Handlungen und damit der schweren Sünden dienen, für die Beichtväter wählt, so geht dies mit einem mehrfachen Perspektivenwechsel einher: Der erste ist die Verlagerung von der Seite des Vergehens und damit der des Sünders auf die Seite der Zuwendung und damit des Beichtvaters. Der Papst – und das wäre der zweite Perspektivenwechsel – geht an dieser Stelle nicht auf die genannten Vergehen ein, zugleich kritisiert er sie aber auch nicht oder unterzieht sie einer Revision. Selbstverständlich lehnt er z.B. die Abtreibung (vgl. *Evangelii gaudium*, 213) und die Euthanasie – universalkirchlich immer als aktive Euthanasie am Lebensende zu verstehen – ab.¹³ Sein Blickwinkel aber ist ein anderer, in dem er von Seiten des Beichtvaters auf das Geschehene blickt und zwei andere «Gruppen» besonders nennt: «Die Männer und Frauen, die einer kriminellen Vereinigung angehören» und die «Förderer und Komplizen der Korruption», die Franziskus als «eine schwere himmelschreiende Sünde» (MV 19) bezeichnet.

Wie alle anderen, so werden auch die Menschen, die der Papst diesen Gruppen zuordnet, aufgerufen, die Barmherzigkeit Gottes auf sich wirken zu lassen, und zur Umkehr eingeladen. Unterstrichen wird das Engagement des Papstes durch die Entsendung von Missionaren der Barmherzigkeit, denen der Papst Vollmachten gibt, auch von den Sünden loszusprechen, die sonst nicht vom Priester «absolviert» werden können (MV 18).¹⁴ Als weiterer Punkt wäre zu nennen, dass Franziskus weniger das Einzelvergehen im

Blick hat, mehr aber negative Grundhaltungen, die sich dann in konkreten Handlungen oder Unterlassungen niederschlagen, die den Menschen herausfordern, im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes sein Leben zu ändern. Kardinal Kasper, dessen Buch über die Barmherzigkeit der Papst bereits bei seinem ersten Angelusgebet nach seiner Papstwahl am 17. März erwähnt hat, hält fest: «Es ist interessant festzustellen, dass es sich bei den leiblichen und besonders bei den geistlichen Werken der Barmherzigkeit nicht um Zuwiderhandlungen Gottes handelt. Wie in der Gerichtsrede Jesu werden keine Sünder verurteilt, die gemordet, gestohlen, die Ehe gebrochen, andere belogen und betrogen hätten. Die Verurteilung Jesu betrifft nicht Zuwiderhandlungen gegen Gottes Gebot, sondern Unterlassungen des Guten.»¹⁵

Ein zentraler Punkt der Beichte ist das Sündenbekenntnis und damit verbunden die Frage nach dem Verständnis dessen, was Sünde ist. Von Franziskus her legt es sich nahe, besonders den Aspekt des personalen Sündenverständnisses hervorzuheben.

3. Sünde als personales Geschehen

Gerade wenn das Sakrament der Versöhnung von der Barmherzigkeit Gottes her verstanden wird, wie es in der Lossprechungsformel zum Ausdruck kommt: «Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit Gott versöhnt und den heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden», legt sich ein personales Verständnis der Sünde nahe.¹⁶ Es soll die Beziehung von Gott zum Menschen zum Ausdruck bringen, welche durch die Sünde gestört ist. Wenn das Beziehungsgeschehen in den Vordergrund rückt, dann tritt die Frage nach einer definitorischen Abgrenzung dessen, was Sünde ist, in den Hintergrund. Wenn ich es recht sehe, gibt auch Franziskus keine Definition der Sünde. In der Linie von Papst Franziskus können wohl die Bemühungen in der derzeitigen Moralthologie verordnet werden, die Sünde als eine Haltung der Verweigerung anzusehen. Prägnant bringt dies Michael Sievernich auf den Punkt: «In Kurzform besagt Sünde, ob als Tun oder Unterlassen, Widerstand gegen personale Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen oder Verweigerung der Gott und dem Nächsten (im Maß der Selbstliebe) geschuldeten Liebe, die im ntl. Doppelgebot (Mk 12,29ff) so verschränkt ist, dass Gott in dem beleidigt wird, was Menschen gegen sich selber tun (Contr. Gent. III,122).»¹⁷ Sünde ist also Beziehungsabbruch, sie kann die Weigerung, beziehungsweise die Verweigerung sein, Verantwortung zu übernehmen. Insofern ist der Aspekt des «Unterlassens des Guten», wie ihn Walter Kasper bei der Beschreibung der «Werke der Barmherzigkeit» hervorhob, besonders

zu nennen. Die defensive Einstellung «ich habe doch nichts getan», wird dieser Auffassung nicht gerecht. Das sittliche Handeln beschränkt sich nicht auf ein Nicht-Übertreten, sondern auf ein Herausgerufensein zum Tun des Guten. Von daher ist die Einschätzung treffend: «Die Sünde besteht also zunächst in einem falschen, nämlich ego-zentrischen Verhältnis gegenüber Gott, der Welt, den anderen und letztlich auch zu sich selbst. Daraus entspringen jene konkreten Handlungen, die dieses Sünder-Sein realisieren.»¹⁸

Otto Hermann Pesch macht noch auf einen anderen Beziehungsaspekt aufmerksam, wenn er die Auffassung des Thomas von Aquin zur Sünde als «negative Tugendlehre»¹⁹ bezeichnet. Es gilt, danach Ausschau zu halten, wo sich falsche Grundhaltungen eingeschlichen haben und die Verweigerung jener Liebe deutlich wird, die im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck kommt. Als Anhaltspunkt können die Wurzelsünden genannt werden, aus denen sich weitere Sünden bilden können.²⁰ Natürlich gehört nicht nur der Beziehungsaspekt zu der Sünde als personalem Geschehen. Gerade aber ausgehend von Texten Papst Franziskus', der nicht den Anspruch erhebt, dieses Thema umfassend zu behandeln, ist die Konzentration auf diesen Aspekt legitim, vor allem wenn man vom Bild des barmherzigen Vaters, das der Beichtvater verkörpern soll, ausgeht.

Dass zu einer umfassenderen Betrachtung der Sünde neben dem relationalen Aspekt auch die strukturelle Seite, die Perspektiven der feministischen Theologie gegen eine falsch verstandene Unterordnung und auch die Frage des existentiellen Widerspruchs gehören, sei angemerkt. Auch die klassische Unterscheidung der Sünden ist hier zu erwähnen.²¹ Noch eine Perspektive scheint mir in diesem Zusammenhang wichtig, auf die Papst Benedikt XVI. in seiner Predigt bei der Ökumenischen Vesper im Dom zu Regensburg (12.09.2006) hingewiesen hat: «Dass wir zuallererst die Vergebung von Gott her, die Gerechtmachung durch ihn brauchen, das steht kaum im Bewusstsein. Dass wir Gott gegenüber ernstlich in Schulden sind, dass Sünde eine Realität ist, die nur von Gott her überwunden werden kann: das ist dem modernen Bewusstsein weitgehend fremd geworden.»²² In der Predigt im Dom hat er noch die Frage hinzugefügt, die im publizierten Text nicht aufgenommen worden ist: «Und sind wir nicht in diesem Sinne alle modern?»

4. *Praktische Impulse*

Es besteht, soweit ich sehe, weitgehend Übereinstimmung, dass für das Sakrament der Versöhnung, das Bußsakrament, die Beichte – um alle drei Bezeichnungen zu verwenden – die Rahmenbedingungen sehr wichtig sind. Es verdient Erwähnung, dass bei den Ankündigungen und Hinweisen in den Kirchen (auch in den Gottesdienstanzeigern) das Wort Beichtgelegenheit oder Beichtzeiten bevorzugt wird, manchmal noch ergänzt um die Möglichkeit zum Gespräch. Die Bezeichnung «Sakrament der Versöhnung» hat sich an dieser Stelle (noch) nicht durchgesetzt. Um dieses Sakrament wird im praktischen Zusammenhang auch innerhalb der Pastoraltheologie²³ und der Liturgie²⁴ zu Recht gerungen. Zu den Rahmenbedingungen gehören geeignete Zeiten, Orte und Anlässe, aber vor allem auch das Eingebettetsein in Vollzüge des Glaubens. Für das Jahr der Barmherzigkeit hat Papst Franziskus besonders auf die Verwirklichung der geistigen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit hingewiesen. Das Anliegen von Franziskus ist in vielfältiger Weise aufgegriffen worden. Unter den Initiativen und Hilfen für dieses Heilige Jahr möchte ich auf zwei aufmerksam machen: In einem vom Deutschen Liturgischen Institut herausgegebenem Gemeindezettel zu «Barmherzig wie der Vater» werden die Werke der Barmherzigkeit genannt und mit entsprechenden Fragen versehen. Der Gemeindezettel, auf dem die Heilige Pforte in der Stiftskirche von Berchtesgaden abgebildet ist, schließt mit einem Gebet «Barmherziger Gott, ich danke dir für alles Gute in meinem Leben. Vergib mir, wo ich vor dir und den Menschen schuldig geworden bin. Ich vertrau auf deine Barmherzigkeit und bekenne dir meine Sünden.» Der Dank an Gott für das Gute, das man empfangen hat, auch für das Gelungene im eigenen Leben, wird und soll zuerst zur Sprache gebracht werden. Dann wird die Frage der eigenen Schuld im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes thematisiert, die schließlich im Sündenbekenntnis endet. Die Texte mit diesem Gebet können als Anstoß zur Gewissenserforschung persönlich vor einer Beichte, zum Abschluss des Tages oder wie bei einem Bußgottesdienst in Gemeinschaft betrachtet werden. Immer geht es darum, im eigenen Leben etwas von der Barmherzigkeit Gottes sichtbar werden zu lassen, aufgrund der zuvor erfahrenen Barmherzigkeit des Vaters.

Der frühere Bischof von Erfurt Joachim Wanke hat zum Elisabethjubiläum in Erfurt im Jahr 2007, bei bleibender Gültigkeit der klassischen Werke der Barmherzigkeit, sieben Aspekte der Barmherzigkeit für die heutige Zeit formuliert, die an zahlreichen Stellen auch in den Unterlagen zu diesem Heiligen Jahr aufgenommen worden sind. Eines dieser «Werke» heißt: «Ich rede gut über dich.» Dies scheint im Augenblick ein sehr kostbares Gut zu sein: Gut reden über andere. Wer die vielfältigen Formen von Hass – gerade auch in den sozialen Netzwerken – wahrnimmt und die damit häufig

verbundene Gewalt sieht, spürt, wie wichtig das Pendant für unsere Gesellschaft ist: das Positive hervorheben, sich der herabsetzenden Sprache widersetzen. Das hat nichts mit «Schönreden» zu tun, oder mit dem Verzicht auf Kritik, wo sie notwendig ist. Dazu gehört auch der Austausch über kontroverse Meinungen.

Aber die Zurückhaltung in der Sprache und dort, wo es möglich ist, das positive, anerkennende und dankbare Wort zu sprechen, das ist heute sicher ein Zeichen der Barmherzigkeit, des barmherzigen Vaters, das zur Versöhnung im zwischenmenschlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich beiträgt. Manchmal sind wir selbst die, die mit der Negativrede anderer zu kämpfen haben, manchmal aber auch die, die hinter diesem «Werk der Barmherzigkeit» zurückbleiben. Und genau hier wird dann auch die Beichte zum Ort, zum Sakrament der Versöhnung²⁵ – jetzt in diesem von Papst Franziskus ausgerufen Heiligen Jahr der Barmherzigkeit.

ANMERKUNGEN

¹ PAPST FRANZISKUS, *Misericordiae vultus. Verkündigungsbulle zum außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit*, Bonn⁸ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 200) 2015 (abgekürzt: MV).

² Vgl. dazu: Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, *Moraltheologie für den Alltag – die Bußtheologie des Erzbischofs Antoninus von Florenz (1389–1459). Ein historische Arbeit in systematischer Absicht*, Habil. Regensburg 2014, bes. 355–384.

³ PAPST FRANZISKUS, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, München 2016, 31.

⁴ Ebd., 32; vgl. dazu: Philipp MÜLLER, «*Miserando atque eligendo*». Die Beichte als Erfahrungsraum der göttlichen Barmherzigkeit, in: George AUGUSTIN (Hg.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*. Freiburg i.Br. 2016, 203–214; Martin LINTNER, «*Miserando atque eligendo*» – zur Spiritualität der Barmherzigkeit bei Papst Franziskus, in: Jörg ERNESTI u.a. (Hg.), *Papst Franziskus. Herausforderung für Theologie und Kirche. Brixner Theologisches Jahrbuch 2015*, Brixen – Innsbruck 2016, 71–87.

⁵ Vgl. den Beitrag von Thomas SÖDING in diesem Heft; siehe auch: DERS., *Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe. Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld*, in: AUGUSTIN, *Barmherzigkeit leben* (s. Anm. 5), 19–34.

⁶ Siehe Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i.Br. 402005, Can. 1701–1715.

⁷ Vgl. FRANZISKUS, *Der Name Gottes* (s. Anm. 3), 30–36.

⁸ Ebd., 34–35.

⁹ PÄPSTLICHER RAT zur Förderung der Neuevangelisierung, *Heilige und die Barmherzigkeit*, Ostfildern 2015, 22–24, hier 22.

¹⁰ VS 80 bezieht sich hier auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben von JOHANNES PAUL II., *Reconciliatio et paenitentia* (1984), Nr. 17.

¹¹ Zur gegenwärtigen Interpretation vgl. Klaus DEMMER, *Selbstaufklärung Theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven*, Paderborn 2014, 163–165; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2014, 536–570.

¹² «Was zum Leben selbst in Gegensatz steht, wie jede Art von Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftungen, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird: all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchsten Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.» (GS 27).

¹³ *Ansprache von Papst Franziskus an die Teilnehmer der Tagung der Vereinigung der Katholischen Ärzte Italiens aus Anlass des 70-jährigen Bestehens* vom 15. November 2014: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141115_medici-cattolici-italiani.html (abgerufen am 10.5.2016).

¹⁴ Zu den Sünden, die die Missionare der Barmherzigkeit vergeben können, zählen gemäß dem Codex Iuris Canonici: die Hostienschändung (can. 1367), physische Gewalt gegen den Papst (ca. 1370 §1), Lossprechung von Mitschuldigen gegen das sechste Gebot (can. 1378 § 1) und die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses (can. 1388 §1). Wie der Präsident des Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung in einem Brief vom 10. Februar 2016 klarstellt, zählt dazu nicht die Lossprechung von der Sünde der unerlaubten Bischofsweihe (can. 1382).

¹⁵ Walter Kardinal KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012, 143.

¹⁶ Vgl. Herbert SCHLÖGEL, *Und vergib uns meine Schuld. Wie auch wir... Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde*, Stuttgart 2007, 81–87; Erwin DIRSCHERL, *Sünde und Schuld*, in: Wolfgang BEINERT – Bertram STUBENRAUCH (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i.Br. 2012, 612–614;

¹⁷ Michael SIEVERNICH, *Sünde/Soziale Sünde*, in: NHTHG 4 (2005) 203–207, hier 205.

¹⁸ Gunter PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Schuld und Versöhnung. Zur Bedeutung interpersonaler Prozesse*, in: DERS. u. a., (Hg.), *Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis*, Göttingen 2016, 133–150, hier 138.

¹⁹ Otto Hermann PESCH, *Sünde und Menschsein bei Thomas von Aquin. Eine theologiegeschichtliche Meditation*, in: Martin THURNER (Hg.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Stuttgart 1998, 85–98, hier 97.

²⁰ Zu den Wurzelsünden zählen: Stolz, Habsucht, Neid, Zorn, Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Trägheit (*acedia*).

²¹ Vgl. neben den bereits genannten Beiträgen: Slavimir DLUGOŠ – Sigrid MÜLLER, *Was ist Sünde?*, in: ThPQ 160 (2012) 31–39; Gerhard MARSCHÜTZ, *theologisch ethisch nachdenken. Bd. 1: Grundlagen*, Würzburg 2014, 121–144.

²² BENEDIKT XVI., *Apostolische Reisen Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006*, Bonn (VAS 174) 2006, 88/89.

²³ Vgl. den informativen Beitrag von Johann POCK, *Versöhnungsweg, Laienbeichte und Pilgerbuße. Pastoraltheologische Analyse des «ungeliebten Sakramentes» in der katholischen Kirche*, in: PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Beichte neu entdecken* (s. Anm. 18), 186–204 (Lit.).

²⁴ Albert GERHARDS, *Das Sakrament der Versöhnung – form- und ortlos?*, in: *Heiliger Dienst* 69 (2015) 153–160.

²⁵ Vgl. Melanie WOLFERS, *Die Kraft des Vergebens. Wie wir Kränkungen überwinden und neu lebendig werden*, Freiburg i.Br. 2013; Kristina KIESLINGER, *Das Sakrament der Versöhnung als Grundhaltung und Lebensvollzug. Eine moraltheologische Relecture*, in: Kerstin SCHLÖGL-FLIERL – Gunter PRÜLLER-JAGENTEUFEL (Hg.), *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie* (FS Herbert Schlögel), Münster 2014, 207–218.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

VERZEIHUNG DES UNVERZEIHLICHEN

Anmerkungen zu Schuld und Vergebung

1. Rückkehr der Schuld in das Gespräch

Schuld – war man nicht seit Nietzsche und Freud gewohnt, ihre Entstehung einem undurchschauten Schuld-«Gefühl» zuzuordnen, das therapierbar war? War nicht das eingeredete Bewusstsein von Schuld selbst die Schuld, um die es ging?

Aber dieses Wegerklären versagt seit einigen Jahrzehnten in seiner Entschuldungskraft. Am Ende des 20. Jahrhunderts mehrten sich die Rückblicke auf ein verbrecherisches und im Namen des menschlichen Menschen mörderisches Jahrhundert. Seine beiden großen Ideologien, ob rot oder braun, hatten nicht im Namen eines Gottes, sondern im Namen fortschreitender «Humanisierung» vielen Millionen das Menschsein aberkannt – so vielen wie nie zuvor, sei es aufgrund ihrer Klasse oder aufgrund ihrer Rasse.

Schuld ist damit zu einem ungeheuren, schwer lastenden Erbe heutiger Generationen aufgelaufen. Und das *ad aeternum*? Auschwitz ist dafür nur eine einzige Chiffre, und sie ist keineswegs die einzige geblieben, neben Archipel Gulag, Pol Pot, chinesischer Kulturrevolution, Ruanda, heute ISIS im Vorderen Orient. Was nach dem Zweiten Weltkrieg «vorbei» schien, gewinnt heute Ausmaße an Last, die gänzlich neue Stellungnahmen erzwingen – gegenüber einem naiv aufklärerischen Optimismus, der sein eigenes Trugbild war und auch von daher gerade nicht un-schuldig an der Katastrophe ist.¹ Seither mehren sich die Untersuchungen, die die Tatsache von Schuld ins Gespräch zurückbringen, jenseits aller Therapie-Ansätze, aller psychologischen Ent-Schuldungen, jenseits allen bereitwilligen kausalen «Verstehens». Schuld ist ungeschminkt zurückgekehrt in die Sprache der Politik, des Glaubens, der Philosophie.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Die Zeitmarkierung des Millenniums hat eine Reihe von Ent-Schuldungen hervorgebracht, deren Grundlage auf eine – vielfach nicht wirklich geklärte – Möglichkeit der Vergebung hindeutete, diese aber selten klar benannte.² Wie könnte dies auch sein, wo in einer areligiösen Welt nicht mehr deutlich wird, von wem Vergebung zu erwarten wäre? Der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch (1903–1985) hatte in seinem bitteren Essay *Pardonner?*³ von 1971 ausdrücklich das Wunschbild abgewiesen, die Enkel der Ermordeten könnten (und dürften) den Enkeln der Mörder vergeben. Beide seien unbetroffen, wenn auch in das Netz der Folgen eingesponnen – wie aber sollte man die toten Henker und ihre toten Opfer erreichen? Die Zeitachse sei unumkehrbar. Was bewirkt dann Vergebung – wenn es sie gibt und sie nicht nur ein unbedarftes Bedürfnis nach Harmonie darstellt? Vor allem: Wer bewirkt Vergebung? Was ändert sie am Verbrechen und am Verbrecher – wirklich?

Ein Gegenbild: Die Jüdin Eva Mozes Kor war mit ihrer Zwillingsschwester durch den SS-Arzt Joseph Mengele zu Menschenversuchen herangezogen worden.⁴ Sie war in ihrer Erinnerung als Opfer festgeschrieben, schlimmer noch: als Doppelopfer. Aus dieser seelisch gelähmten Existenz vollzog sie – für sich selbst unerwartet – einen Schritt der Lösung, geleitet durch den Blick auf ihre tote Schwester. Bei einem Treffen mit einem anderen SS-Arzt, Hans Münch, bat dieser sie um Verzeihung; blitzartig erkannte sie in seiner Bitte eine Möglichkeit, aus ihrer Zerstörung herauszutreten. Das «hilflose kleine Mengele-Kaninchen» verfügte über etwas, das ihr nicht bewusst gewesen war: über die Macht zu vergeben. Mit dieser unbekannten, sie gewaltig ergreifenden Macht löste sie sich offenbar aus dem Schatten der Opferrolle, in die fremder Wille sie hineingedrängt und die sie selbst übernommen hatte. Die ausgesprochene Vergebung erhob sie über das Geschehene, machte sie frei – frei auch gegenüber den Vorwürfen, die auf sie als eine «Verräterin» der Toten eindrangen. Für Mozes Kor war Vergeben vielmehr eine Ehrung der Toten (vielleicht die einzig angemessene Ehrung?) – weit über alle Forderungen einer «gerechten Strafe» hinaus. Die Logik der Vergeltung verblasste vor der Erfahrung, über ein «anderes» und «mehr» als Aufrechnung zu verfügen; es offenbarte sich ein Weg des Freiwerdens für Opfer und Henker.

Dazu lieferte Jacques Derrida, das «Chamäleon» der Postmoderne, eine Überlegung.

2. Die Grenzen der Tauschlogik und die Gabe ohne Rückgabe

Dasein in seiner unabdingbaren gegenseitigen Verwiesenheit erfordert einen Kreislauf des Tauschens. Aber darüber hinaus bedarf eine Gesellschaft

nach Jacques Derrida (1930–2004) eines Bewusstseins vom «Berechnen» des reziproken Gebens und Nehmens.⁵ Tauschlogik ist die Grundlage aller Ökonomie: Sie geht vom symmetrischen Wert der Gaben aus und vertritt eine pragmatisch ausgleichende Gerechtigkeit. Drastisch erinnert auch die «Heimzahlung» an die Tauschlogik, an punktgenaue Rückforderung: «Auge um Auge, Zahn um Zahn».

Dennoch steckt im Tausch unvermutet «Falschgeld», tritt dabei doch ein unentwirrtes Frageknäuel auf. Es ist logisch, eine Gabe mit einer Gegengabe abzuwägen – wie aber wird der gleichgewichtige Gegenwert festgestellt? Sind bestimmte Gaben überhaupt abzugleichen – etwa mit Geld? Ist Geld beispielsweise als Bezahlung einer ideellen Gabe angebracht und nicht als Beleidigung aufzufassen?

Dort, wo Ungleiches mit Ungleichem verglichen wird: Menschen mit Sachen, Wert mit Preis, Leben mit Geld und Waren, kommt der unscharfe, mehr oder weniger trughafte Charakter des Tausches zum Vorschein. «Und sie nahmen die dreißig Silberlinge, den Schätzpreis des so Geschätzten, den die Israelsöhne geschätzt hatten...»⁶ Dreißig Münzen stellen auch den «Abgleich» des Menschensohnes dar; nachdem sie in den Tempel zurückgeworfen wurden, wird dafür ein Töpferacker gekauft. Im späteren Namen «Blutacker» spiegelt sich noch die Empfindung des Unwürdigen wider, das in diesem Kauf steckte.

Im Unterschied zum undurchschaubaren, insgeheim ungerechten Tausch entwirft Derrida den Gedanken der «reinen Gabe».⁷ Er liest sie als *unmöglich*, aber denkbar. Denn nur weil wir die reine Gabe vorgängig denken (müssen), wenn auch als Fiktion, immerhin aber als Maßstab für das abgefälschte Unreine, wird daran die Unvollkommenheit der Tausch-Kultur erkennbar, näherhin der Kultur überhaupt, die grundsätzlich auf Tausch, nicht aber auf dem vorbehaltlosen Geben aufruht. Gabe ist «supererogatorisch», über alles Verlangte und Erwartbare oder Geschuldete hinaus überfließend, sie ist das Überflüssige selbst, reine «Huld», Freude am Geben. «Wenn dich einer um eine Meile Weges bittet, gehe zwei mit ihm; will einer deinen Rock haben, gib ihm auch den Mantel.»⁸ Der Charakter solchen Gutseins lässt sich jedoch in die soziale Welt «übersetzen», um die Tauschgerechtigkeit zu prüfen und zu überarbeiten. Dann ergäbe sich als wesentliches Korrektiv des Satzes *do ut des* der Satz: «Gib, weil dir gegeben wurde». Damit ändert sich die punktgenaue Rückzahlung in eine Haltung freier, uneigennütziger Weitergabe. Das deutlichste Beispiel dafür, wie zu erwarten, bildet die Liebe. Sie ist mit Gerechtigkeit nicht abzugleichen, sie besteht von beiden Seiten nur auf der Ebene des Ungeschuldeten, aus freien Stücken Gegönnten.

3. Die reine Vergebung

Im Blick auf das mörderische 20. Jahrhundert prüft Derrida analog dazu ein Denken des *pardon pur* als Steigerung von *don pur*. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit den uneinholbaren «Bedingungen des Vergebens», die Jankélévitch mit seiner unversöhnlichen Frage *Pardonnez?* eingeleitet hatte.

Derrida spricht dagegen von der Notwendigkeit einer reinen Absolution von Schuld, und zwar ausdrücklich im Blick auf eine unbedingte, nicht durch Gegenleistung ausgelöste, im vorhinein gewährte Vergebung. *Pardon* beruht nicht auf dem Abgleich etwa von Schuld und Sühne. Deshalb ist Vergebung nicht als Paragraph in das Strafrecht eingeführt, steht sie doch außerhalb aller juristischen «Entsprechung». Begnadigung hebt das Recht gerade auf und kann nur als Ausnahme gelten. Begnadigung liegt in einem transzendenten, nämlich «mystischen Grund» einer Gerechtigkeit, die vom Recht nicht einzuholen ist.⁹

Derrida sieht im Behaupten eines schlechthin Unverzeihlichen zwei schiefe Ebenen angelegt: einmal den Widerspruch zwischen einer unvergebbaren, durch den Tod des Opfers «eingefrorenen» Tat und der (zumindest unterschwelligen) Forderung nach Reue und Entschuldungs-Bitte der Täter. Gäbe es also doch Bedingungen einer möglichen Vergebung? Was könnte Reue letztlich – auf der unhintergehbaren Zeitachse – wirklich-wirksam verändern? Führt diese Bedingung der Reue nicht in einen – unbedachten – Raum zeitenthobener Vergebung, wie ihn eine (einzige) religiöse Tradition denkt, die abrahamitische?

Die zweite Fragwürdigkeit liegt nach Derrida darin, dass es «ontologische» Verbrechen gebe, deren Maßlosigkeit überhaupt keine Vergebung, auch nicht bei Reue und im Angesicht des Opfers, mehr zuließen.

Derrida greift in der ersten These an, Vergebung sei – wenn überhaupt – nur unmittelbar, Auge in Auge zu gewähren. Würde die Vergebungsmöglichkeit tatsächlich mit dem zeitlichen Tod des Opfers enden, käme die Reue des Täters regelmäßig zu spät, er hätte überhaupt keine aktive Stelle im Drama mehr. Reue und Vergebung würden logisch getrennt, aber auch Nehmen und Geben: Vergebung kennt keinen Empfänger mehr, sie wäre tatsächlich sterblich. Kann Vergebung so zeitfixiert, so endlich gedacht werden? Und im Grunde: Wird sie doch wieder eintauschbar gegen Reue?

Auch in der zweiten These wirkt nach Derrida eine unsichtbare Tauschlogik, diesmal in negativer Form: Gegen einige Verbrechen kann kein «Gegenwert» mehr angeboten werden. Daher verweist er auf die Möglichkeit (sogar Notwendigkeit?), den biblischen Gedanken einer Unterbrechung des symmetrischen Kreislaufs nachzuvollziehen: Dort wird von einer Sünde im vorhinein gewusst (Gen 3), aber auch von einer Gnade Jahwes im Vorhinein (Ex 6–10): «Es handelt sich um eine apriorische Vergebung – erbeten,

gewährt, oder auch nicht –, die schon immer erbeten wird, gewissermaßen eine ursprüngliche und unendliche Bitte aufgrund einer ursprünglichen, unendlichen oder unbestimmten Schuld oder Schuldhaftigkeit, einer Zurechnungsfähigkeit oder Strafbarkeit.»¹⁰ Schon *merci* ist sprachlich sowohl Dank als auch Gnade, mehr noch: Dank für Gnade, und sie ist «mehr als» erdacht, ersonnen, gewünscht.

Vergebung müsste im Strahlungsfeld solchen Begreifens bis zur Verzeihung des Unverzeihlichen gehen, so Derrida zum Millennium 2000:

Man muss von der Tatsache ausgehen, dass es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung *ruft*? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche «lässliche Sünde» nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache «Todsünde» heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-Mögliche tut. [...] Was wäre das für eine Verzeihung, die nur dem Verzeihbaren verziehe?¹¹

«Übersetzt» kann dies wohl nur bedeuten, dass es Absolution nur im Absoluten gibt – nicht im Relativen menschlicher «Verrechnung». Was verbirgt sich hinter dem Absoluten?

Derridas Forderung entspricht – bis in die Formulierungen hinein – dem Angebot biblischer Neuwerdung auch des Täters, nicht nur des Opfers, der Ankündigung unausdenkbarer Vergebung. Derrida selbst bezieht sich auf die «abrahamitische Tradition», deren sich mittlerweile auch andere Kulturen bedienen, ohne ihren Kern, eben jenes Unverrechenbare, zu gewahren, sondern sie setzten an seine Stelle einen «Polittourismus» des gegenseitigen Entschuldens. Eine Entschuldung im Horizont zwischenmenschlichen Harmoniebedürfnisses greift nach ihm aber gerade nicht bis zu den Toten zurück, befriedet nur die Nachgeborenen. Es geht aber nicht um den Versöhnungswillen der Politiker, um die Rituale der Selbstbeschwichtigung eines taktisch beschworenen Neuanfangs. Kultur müsste, um Kultur zu bleiben, die Stelle für den mehr als sozialen und politisch zwecklichen Pardon offenhalten.

Für Derrida ist Vergebung in ihrer reinen Form erst gegeben, wenn die unmittelbare Konfrontation von zweien zwar nicht mehr möglich ist, aber in die klärende Anwesenheit eines Dritten mündet, eines zeitunabhängigen Gebers der Vergebung. Der Raum des Dritten übersteigt die menschlichen

Möglichkeiten, reißt sie aber mit in den Horizont des Unmöglichen – und doch Denkbaren: «Ist die Vergebung eine Sache des Menschen, das dem Menschen Eigene, ein Vermögen des Menschen – oder ist diese Gott vorbehalten? Und bereits die Öffnung der Erfahrung oder der Existenz auf eine Übernatürlichkeit als Übermenschlichkeit: göttlich, jenseitig oder diesseitig, geweiht, heilig oder nicht? Alle Auseinandersetzungen um die Vergebung handeln auch von dieser «Grenze» und dem Überschreiten dieser Grenze.»¹²

4. Die Rücksendung der Schuld

Lässt sich aber Geschehenes ungeschehen machen? Sicher kann die Löschung von Geschichte nicht die Lösung des *mysterium iniquitatis*¹³ sein. Doch liegt ein Fingerzeig in der Bemerkung von Augustinus, dass Sünde eine erlogene Wirklichkeit aufbaute. Die Lüge, *pseudos*, liegt in der eigentümlichen Aufblähung des Bösen, das noch in seinem Zuwiderwirken gegen das Gute von dessen Kraft, und nur davon, zehrt. Damit ist die grausame Realität von Schuld, das Unwiederbringliche auch des Verschleuderten, Vernichteten keineswegs geleugnet oder verkleinert, wie gegen die «Beraubung des Guten durch das Böse» (*privatio boni*) eingewendet wird. Es trifft vielmehr den Kern des Bösen, dass es seine Macht nur unter «geliehener Maske», unter dem Vorwand des Guten ausüben kann. Die «Enttarnung» des Vorgespiegelten kann versucht werden, indem man das Nichts des Bösen durchschaut und aufricht: «auf dass vor mir zurückweichen oder vielmehr in das Nichts übergehen die Leidenschaften, die mich jetzt zu beherrschen und zu knechten suchen.»¹⁴

Soll das Nichtigsein des Bösen also offenbar werden, so ist zu sagen: Vergebung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens. Angesichts des Absoluten geschieht anderes: die Entlarvung des Unnützen, Nichtigen, Unsinnigen, sogar Klägliches des Bösen – zusammen mit seinem «Zurücksenden» (*remissio*) in das Nichts, aus dem es sich aufgeblasen hat. Für «Nichts» steht das Bild der Finsternis, die selbst nicht mehr wahrgenommen werden kann. Das Böse verschwindet, im Nichts seiner usurpierten Gewalt, in seinem Anspruch gelöscht, «etwas» zu sein.

Daher muss die Erläuterung dessen, was in der Vergebung geschieht, nicht über die mittelbare Anerkennung und Aufwertung des Bösen, sondern über seine Entmachtung erfolgen. Die Präzision des Lateinischen unterscheidet zwischen *absolutio* (Ablösung, Lossprechung, Vergebung) und *remissio*, was im Deutschen unscharf mit Verzeihung übersetzt wird.¹⁵ Verzeihung ist jedoch etwas anderes als *remissio*. Etymologisch enthält Verzeihung einen Verzicht, betont den subjektiven Preis der Vergebung für den Vergebenden («der Herr zahlt für die Knechte»). *Remissio* aber meint wörtlich ein Zu-

rückschicken, Zurückweisen, und betont damit den objektiven Charakter des Vorgangs: das Rücksenden eines Bösen in seine Nichtswürdigkeit, die Rückführung des Scheins auf sein Gar-Nichts.

Was bedeutet das für den Begriff der Zeit und der Vergangenheit? Vergebung lenkt den Blick auf die Vergangenheit – aber wortwörtlich: um sie vergangen sein zu lassen. Sie nimmt ihr die Macht der Gegenwart, das furchtbare «ewige Jetzt» von Jankélévitch¹⁶. Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen. Sie verfügt über den Zeitenlauf, indem sie seine Dynamik nutzt und umkehrt. Man könnte sagen, sie lässt die Vergangenheit in ihr selbst verschwinden. So erinnert die Vergebung nicht einfach das Vergangene und hält es damit ewig gegenwärtig, sondern sie vergisst das im «Zurückschicken» entschwundene und aufgelöste Vergangene. Dafür bleibt ein anderes: «Dass du vergessen und vergeben hast, will ich dir ewig gedenken.»¹⁷

Vergebung wird so zur gesteigerten Gabe: zur Rückgabe (*remissio*) der abläufigen Zeit an die Zeit, des Tödlichen an seinen eigenen Tod.

5. Schuld gibt es nur, wo es Vergebung gibt, oder: *Felix culpa*

Schuld ist als verfehlt, gebrochene Beziehung zu sehen, begründet in der Verderbnis der Ur-Gabe: des Lebens. Leben ist *die* allererste große grundlose, wunderbare Gabe. Aber schon in der Genesis taucht der Verdacht auf, den die Schlange einbläst, Gott enthalte den Ureltern das Beste vor. Am Ursprung ihrer Sünde sitzt der Wunsch, sich vom Geber loszusagen, sich allein um die Achse «ich für mich» zu drehen. Dann aber heißt Leben Autismus statt Mitsein, Verdanktsein, Sich-Gegebensein. Schuld ist verfehlt, gebrochene Beziehung, begründet in der Verderbnis der Ur-Gabe: des Lebens. Die Gabe wird verfälscht zur «Habe».

«Erlösung» gewinnt als Lösung vom Autismus eine griffige Kontur. Sie ist mehr als ein Zurückstellen unter das Gesetz, denn: «auch das Gesetz enthüllt die Sünde des Menschen, [...] doch anstatt den Menschen davon zu befreien, lässt es ihn seine Ohnmacht ermessen.»¹⁸ Erlösung aber, wenn sie auf ihren Grund gedacht wird, ist Vergebung: Wieder-Gabe des Lebens. Sie ist Annullierung der Ohnmacht, auch der trotzigsten Verliebtheit in die Ohnmacht der Existenz, Rückführung in die Relation, in das Zugehören und Zuhören, in das Erkennen und Anerkennen des anderen, in das Sehen und Ansehen. Erst damit wird es einleuchtend, von einer neutralen Vergebung auf eine personale Mitte der Vergebung zu schließen. Ein Stein vergibt nicht einem anderen Stein, und dieser bereut nichts. Bereuen und Vergeben sind kein mechanisches Ableisten. Plausibel werden sie erst als personale Vollzüge.

Mit Augustinus lautet Lebendigkeit, wenn man bis auf seinen Grund geht: *videntem videre* – den ansehen, der mich immer schon ansieht. «Dein Sehen ist Lebendigmachen. Dein Sehen bedeutet Wirken.»¹⁹ Und solches Sehen und unersättliches Zurückschauen ist anders wirksam als der abstrakte Bezug auf ein neutrales «Es» der Gerechtigkeit oder des Abgleichs in einer anonymen Vergebung (die ortlos bleibt). Sehen und sich ansehen lassen ist größeres Glück als das Verschmelzen und damit Untergehen in einem gedachten anonymen Eins und Alles oder Eins und Nichts eines umfassenden «Urgrundes». Vergebung ist gerade nicht Versinkenlassen in einem Unbeteiligten; sie ist aktive, reuevolle Wandlung und wahrt die konkrete Gestalt des Entschuldeten, bindet sie aber in eine neue, beglückende Beziehung.

So wird es einleuchtend, den entscheidenden Satz zu sagen: *Schuld gibt es nur, wo es Vergebung gibt*. Dieser Zusammenhang stellt etwas ins Licht, was normalerweise in anderer Reihenfolge gedacht wird: erst Schuld, folglich Vergebung. Wie aber, wenn der Vergebende, der zeitfrei die Zeit Überblickende, der Göttlich-Gute schlechthin, längst vor aller Schuld den Raum geöffnet hat, worin begangene Schuld sich äußern und eingestanden werden darf – und das Eingestehen damit schon die erste Frucht der Vergebung ist? Wenn der «verzeihende Blick» erst den reuevollen Schmerz anstößt, mit dem Schuld ins Rollen kommt? «Und der Herr wandte sich um und sah Petrus an [...] und er ging hinaus und weinte bitterlich.»²⁰ Ein paradoxer Vorgang ist dem Denken aufgegeben: das «Voraus» absoluter Vergebung, worin das Bitterkraut der Scham über sich selbst aufschießt. Es sind jene Bitterkräuter, die in der Pessach-Erzählung²¹ den Auszug aus Ägypten würzen; sie stehen für endgültige Abkehr und Reinigung, für Schutz vor der seelischen Verwesung in der eigenen Schuld, für Wiedergewinn des Selbst.

Im *Exsultet* der Osternacht wird alljährlich mit anhaltenden Jubel eine Formulierung des Augustinus gesungen: «Er hat für uns beim ewigen Vater Adams Schuld gelöscht mit seinem Blut, das er aus Liebe vergossen hat. [...] Dies ist die Nacht, in der die leuchtende Säule das Dunkel der Sünde vertrieben hat. Dies ist die Nacht, die auf der ganzen Erde alle, die an Christus glauben, scheidet von den Lastern der Welt, dem Elend der Sünde entreißt [...], in der Christus die Ketten des Todes zerbrach und aus der Tiefe als Sieger emporstieg. Wahrhaftig, umsonst wären wir geboren, hätte uns nicht der Erlöser errettet. [...] O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat. O glückliche Schuld (*felix culpa*), welch großen Erlöser hast du gefunden. [...] Der Glanz dieser heiligen Nacht nimmt den Frevel hinweg, reinigt von Schuld, gibt den Sündern die Unschuld, den Trauernden Freude.»

Mit der «glücklichen Schuld» wird ein Gedanke auf die Spitze getrieben, der nur im Rahmen einer umfassenden Lösung des Bösen überhaupt

gedacht werden darf. C. S. Lewis formulierte, Petrus würde wohl nachträglich jedem erzählen, er sei es gewesen, der den Herrn verraten habe – mit strahlendem Gesicht, weil er gerade von seinem Verrat «gelöst», in eine ihm unvorstellbare Tiefe der Liebe hineingezogen wurde. Bei der Reflexion über die Reue bleibt, den Anspruch der Gerechtigkeit zusammenfassend, die Frage offen, ob Reue denn doch die ausdrückliche, rechtmäßige «Bedingung» für Vergebung bildet. Das Fazit heißt zunächst: Bereute Schuld wird vergeben, unbereute Schuld bleibt bestehen. Wie könnte auch Vergebung gegen den Willen des Schuldigen «aufgezwungen» werden? Oder, was dasselbe meint, «zu billig» abgegeben werden? Damit verbindet sich aber das Unbehagen, dass im Spannungsbogen von Gerechtigkeit und Reue, Freiheit zur (bösen) Tat und Vergebung die gegenseitigen Bezüge nicht genau einsichtig sind.

Der Gedanke der «glücklichen Schuld» wirft auf diese verknäuelte Frage ein Licht. Freiheit ist nicht nur jene zum bösen Tun, sondern auch Freiheit zur Anerkennung der notwendigen Gerechtigkeit: Sie drängt zur Buße, was Besserung und Ausgleich meint. Darin treffen sich Reue und Gerechtigkeit: Reue erstattet – soweit möglich – der Gerechtigkeit ihren Anteil wenigstens willensmäßig zurück. Reue ist in der Tat ein einzufordernder Ausdruck der Freiheit des Menschen: Freiheit zur Selbsterkenntnis, Freiheit zur Kehre, Freiheit zur Bitte um Wiedergutmachen-Dürfen.

Wird damit aber Reue doch wieder zur «Bedingung» der «reinen Vergebung»? Bringt sie damit nicht ein Unreines, den abgelisteten Tausch zurück?

Die «glückliche Schuld» löst diese Entsprechung nicht nur auf, sie stellt die reuevolle Einsicht in Schuld auf eine überhaupt andere Grundlage. Wenn die göttliche Güte, der Blick der Liebe, selbst Grund der Umkehr des Bösen ist, dann führt Güte zu dem Paradox: dass die Schuld im Eingeständnis bereits am Schwinden ist, *weil* sie nur *angesichts der Vergebung* wirklich eingestanden werden kann. Noch grundsätzlicher: Nur im Radius des Vergebens wird Schuld überhaupt sichtbar; in der Entlastung selbst wird die Last in ihrem Gewicht gespürt.

Daher «überholt» Vergebung die Reue unbedingt. Sie wird nicht durch Reue hervorgelockt; sie lockt umgekehrt Reue hervor – nicht aber als *Voraussetzung*, sondern als *Folge* erfahrener Befreiung. Das ist der Augenblick, wo «der Fall wichtiger ist als eine Vision»²²; in diesem Augenblick wird Schuld glücklich: hat sie doch den Löser gefunden. «Flut um Flut drängt sich aus Dir unversieglich, für immer, Fluten von Wasser und Blut, [...] wälzend sich über die Wüsten der Schuld, überreichlich bereichernd, jeden Empfang überbordend, jedem Begehren übergenug.»²³

ANMERKUNGEN

- ¹ Dazu «klassisch»: Theodor ADORNO – Max HORKHEIMER, *Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947.
- ² Ausnahme: Papst Johannes Pauls II. Bitte um Vergebung 1999 für die geschichtliche Schuld der Christen richtete sich nicht rhetorisch an die Toten, sondern zeitfrei an Gott.
- ³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Pardonner?*, in: DERS., *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, mit e. Vorwort v. Jürg Altwegg, hg. v. Ralph Konersmann, Frankfurt 2003, 243–282.
- ⁴ Interview mit Harald Welzer in: Frankfurter Rundschau vom 13. Juni 2003.
- ⁵ Vgl. Jacques DERRIDA, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993.
- ⁶ Mt 27, 9, unter Berufung auf die Prophetie des Jeremia, um den «Abgleich» des Menschensohns gegen Geld zu brandmarken.
- ⁷ Jacques DERRIDA, *Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka*, in: *Lettre internationale* 48 (2000) 10–18.
- ⁸ Mt 5, 40.
- ⁹ Vgl. Jacques DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt 1991.
- ¹⁰ Jacques DERRIDA, *Pardonner. L'impardonnable et l'impréscriptible*, Paris 2005, 70.
- ¹¹ DERRIDA, *Jahrhundert* (s. Anm. 7), 11f.
- ¹² DERRIDA, *Pardonner* (s. Anm. 10), 74f.
- ¹³ 2 Thess 2, 7.
- ¹⁴ GREGOR VON NYSSA, *De oratione dominica I*, PG 44, 1157A.
- ¹⁵ *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum*, «Nachlass, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden» erbittet die römische Mess-Liturgie.
- ¹⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Schuld und Vergebung*, in: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 50, 3 (1998) 375–389; hier: 378.
- ¹⁷ Søren KIERKEGAARD, *Die Liebe deckt der Sünden Menge*, in: DERS., *Taten der Liebe* (1847), GW 19, 1966, 309ff.
- ¹⁸ Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 102f.
- ¹⁹ Nicolaus CUSANUS, *De visione Dei / Die Gottesschau*, in: *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. u. eingel. v. Leo GABRIEL, Wien 1967, III, 105.
- ²⁰ Lk 22, 61f.
- ²¹ Ex 12, 8.
- ²² Nach Therese von Lisieux.
- ²³ Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, Zürich ²1945, 113.

JAN ASSMANN · KONSTANZ / HEIDELBERG

MOSE GEGEN HITLER

*Die Zehn Gebote als antifaschistisches Manifest – zu Thomas Manns
Novelle «Das Gesetz»¹*

I

Mitten im zweiten Weltkrieg, als es darum ging, das eher isolationistisch eingestellte amerikanische Volk für den Krieg gegen Deutschland zu motivieren und mobilisieren, gewannen die Zehn Gebote einmal höchste Aktualität. Ein amerikanischer Journalist plante einen Film über die Zehn Gebote, den er dann aber mangels ausreichenden Budgets als Buch realisierte: *The Ten Commandments. Ten Short Novels of Hitler's War against the Moral Code*. Zehn prominente Schriftsteller wurden eingeladen, eine Kurzgeschichte zu einem der zehn Gebote beizutragen, darunter kein Geringerer als Thomas Mann, der das Erste Gebot behandeln sollte. Als Honorar wurden ihm \$1 000 geboten, damals sehr viel Geld. Ziel des Buches war, die Welt über den wahren Charakter des Hitlerkriegs als eines Frontalangriffs auf die menschliche Zivilisation – Recht, Moral und Religion – überhaupt aufzuklären und aufzurütteln. Was Thomas Mann dann ablieferte, die Novelle «Das Gesetz», ging über die bestellte Kurzgeschichte weit hinaus. Sein Beitrag behandelte nicht nur das Erste Gebot, sondern den Dekalog insgesamt und verstand sich als eine umfassende Einleitung in das Projekt. Er war zwar in meinen Augen kein literarisches Meisterwerk aber – das steht völlig außer Frage – die \$1 000 durchaus wert, die ihm dafür bezahlt wurden.

Als Thomas Mann diesen Auftrag erhielt, beendete er gerade den vierten und letzten Band seiner Tetralogie *Joseph und seine Brüder*, an der er sechzehn Jahre gearbeitet hatte. Weil er die \$1 000 brauchte, räumte er daher seine umfangreiche ägyptologisch-orientalistisch-bibelwissenschaftliche Bibliothek, die er für das Joseph-Projekt um sich versammelt hatte, noch nicht

JAN ASSMANN, geb. 1938, Ägyptologe, em. Prof. an der Universität Heidelberg und Honorarprof. an der Universität Konstanz.

gleich beiseite, um für sein neues großes Projekt, *Doktor Faustus*, Platz zu schaffen, sondern machte sich an das kleine Auftragswerk, für das er diese Bibliothek noch einmal brauchte. Denn darin sollte es um Mose gehen, also um eine Art Fortsetzung des biblischen Stoffes, um das zweite nach dem ersten Buch Mose, nach dem Einzug nun um den Auszug aus Ägypten. Es liegt nahe, diese beiden biblischen Arbeiten hinsichtlich ihres Umgangs mit der biblischen Vorlage zu vergleichen.² Zuvor muss aber natürlich der ganz grundsätzliche Unterschied hervorgehoben werden zwischen einem selbstgewählten Lebenswerk wie den Joseph-Romanen und einem lukrativen Auftragswerk, das Thomas Mann kaum zwei Monate in Anspruch genommen hat. Das Josephswerk ist trotz mancher zeitgeschichtlicher Bezüge gegen die Zeit angeschrieben und errichtet eine Gegenwelt zur immer unerträglicheren Gegenwart, die Mose-Novelle stellt dagegen auftragsgemäß eine engagierte politische Intervention dar. So endet die Mose-Novelle denn auch mit einer förmlichen Verfluchung Adolf Hitlers als des aktuellen Anti-Mose, des Zerstörers von dem, was Mose aufgebaut hat.

Bevor ich aber auf Thomas Manns Novelle im Besonderen eingehe, möchte ich einen Blick auf die biblische Vorlage werfen. Da fällt nämlich auf, dass zwischen dem Buch Genesis, dessen Kapitel 12–50 als Vorlage der Josephsromane gedient haben, und den Büchern Exodus bis Deuteronomium, auf die sich die Novelle «Das Gesetz» bezieht, ganz ähnliche Unterschiede bestehen wie zwischen den Josephsromanen und der Novelle. Wenn das Buch Genesis ähnlich wie die Josephsromane ein großes Erzählwerk ist, in dem es um Welt und Menschheit, Gott und Individuum geht und politische Themen eher am Rande stehen, dann sind die Bücher Exodus bis Deuteronomium entschieden politisch, hier geht es um Ethnogenese, die Entstehung des Volkes Israel im Bund mit JHWH, der es befreit, erwählt und durch Gebote und Gesetze moralisch und politisch konstituiert hat, also um einen politischen Mythos kat'exochen.³

In den Erzväterlegenden der Genesis herrscht daher ein ganz anderer Geist als in der Mose-Erzählung des Buches Exodus.⁴ Schon Goethe hatte diesen Unterschied bemerkt. «Eine ungeheure Kluft», schreibt er in *Dichtung und Wahrheit*, trennt das zweite Buch [Mose] von dem ersten». In seinem Essay «Israel in der Wüste», der in den Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Diwan erschien, führt er den Eindruck dieser Kluft näher aus: «Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind», schreibt er dort, «bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, [...] sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt.»⁵ Auf eine solche Epoche beziehen sich die Erzvätergeschichten. «Die vier letzten Bücher Mose», fährt er fort, «haben den Unglauben zum Thema», worunter er die ungeheuren Schwierigkeiten ver-

steht, mit denen Mose zu kämpfen hat und an denen er bei Goethe letztlich scheitert. So kommt es, dass nach Goethe «der Gott Abrahams den Seinen freundlich erscheint, wenn uns der Gott Mosis eine Zeitlang mit Grauen und Abscheu erfüllt hat.»⁶

Goethes Einschätzung wird von manchen neuesten Alttestamentlern auf überraschendste Weise bestätigt. Die Geistigkeit der Genesis wird als universalistisch, inklusivistisch, irenisch und weltoffen charakterisiert, geht es hier doch um Gott als Schöpfer von Himmel und Erde, der für alle Menschen und Völker zuständig ist. Die Tendenz der vier letzten Bücher Mose gilt dagegen als partikularistisch, exklusivistisch, identitätsfundierend und aggressiv, hier geht es um Gott als den Befreier aus ägyptischer Knechtschaft und um die Gründung und Absonderung des Gottesvolks aus dem Kreis der Völker und ganz besonders um seine Abgrenzung gegen die Kanaanäer.⁷ Dieser Unterschied prägt sich auch in Thomas Manns beiden biblischen Erzählungen, der großen und der kleinen, aus.

Ein anderer wichtiger Unterschied, der sich auch in Thomas Manns biblischem Werk ausprägt, besteht innerhalb des Buches Genesis zwischen den Erzväterlegenden und der Josephsgeschichte. Die biblische Josephsgeschichte ist theologisch anspruchslos; Gott kommt hier kaum vor. Darin unterscheidet sie sich von den Erzväterlegenden, in denen Gott ja eine zentrale Rolle spielt, man denke nur an die Erzählungen von den Verheißungen an Abraham, der Zerstörung von Sodom und Gomorra, der Fast-Opferung Isaaks, Jakobs Traum von der Himmelsleiter und seinem Kampf mit dem Engel. Nichts Derartiges geschieht in der Josephserzählung, sie atmet einen vergleichsweise weltlichen Geist. Gott tritt nicht auf. Sie ist ein Lehrstück aus der weisheitlichen Tradition und zeigt, wie weit es ein Jude in der Diaspora bringen und doch ein gesetzestreuer Jude bleiben kann.⁸ Joseph ist der Inbegriff eines *zaddiq*, eines Gerechten, der allen Versuchungen der Gastkultur, in der er sich hervorragend auskennt und bewährt, zum Trotz dem Gottesbund treu bleibt. In ihrer Weltlichkeit kam die biblische Vorlage Thomas Mann entgegen. Nicht, dass die Josephsromane keine theologischen Themen berührten. Aber sie ließen sich hervorragend mit seinem Grundthema, der Humanisierung und Psychologisierung des Mythos verbinden und Thomas Mann konnte sie fast alle im ersten Band, den *Geschichten Jaakobs*, unterbringen.

II

Das ist bei der in den Büchern Exodus bis Deuteronomium entfalteten Mose-Geschichte vollkommen anders. Sie ist theologisch anspruchsvoll, ja von allerhöchster fundierender theologischer Bedeutung. Es handelt sich

um die Gründungserzählung des Monotheismus und des Volkes Israel, die hier in einen untrennbaren Zusammenhang gebracht werden. Anders als in der Josephsgeschichte tritt Gott hier nun zentral und massiv auf. Das Generalthema des Buches Exodus ist «Offenbarung» in dem völlig neuen Sinne einer ein-für-alle-maligen Gründung, der dann von Christentum und Islam übernommen wird.⁹

Dieses Thema muss Thomas Mann vor schwere Probleme stellen, denn Offenbarung ist in seiner Theologie nicht vorgesehen. Thomas Manns Theologie ist strikt anthropologisch, vom Menschen her gedacht; sein Gott changiert zwischen Erfindung und Entdeckung; Abraham hat ihn «hervorgedacht», Mose hat ihn in sich als eine innere Stimme wiedergefunden.¹⁰ Gott, d.h. die Konzeption Gottes, ist für Thomas Mann eine große menschliche und kulturelle Leistung, bei der es darum geht, Gott «hervorzudenken» und sich zu ihm in Beziehung zu setzen. Abraham errichtet durch sein Hervordenken Gottes diese Beziehung, in der Joseph dann lebt. Mose errichtet sie neu aus den Trümmern der Versklavung.

Dieses Gegenüber von Gott und Mensch ist für Thomas Mann ein psychologisches, kein theologisches oder ontologisches Faktum. Es ist der religiös begabte Mensch, der *homo religiosus*, der sich in die Gottesbeziehung gestellt sieht. Thomas Manns Mose ist wie auch sein Abraham der Inbegriff eines *homo religiosus*. So muss Thomas Mann die verschiedenen Offenbarungen oder Offenbarungsschritte, von denen das Buch Exodus handelt, auf innere bzw. natürliche Vorgänge zurückführen. Darin kann er sich übrigens weitgehend auf seine wichtigsten Quellen, Goethes *Israel in der Wüste*, Elias Auerbachs *Wüste und Gelobtes Land*¹¹ und Sigmund Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* berufen, die von einem ähnlichen rationalistischen Interesse geleitet sind.¹²

Dabei gilt es aber, einen wichtigen Unterschied zu beachten. Goethe, Auerbach und in diesem Sinne auch Sigmund Freud¹³ verfolgen mit ihrem radikal enttheologisierenden, rationalistischen Ansatz ein historisches Interesse. Ihnen geht es darum, hinter den legendenhaften Übermalungen und Ausschmückungen der Bibel die Konturen historischer Personen und Vorgänge freizulegen. Jenseits aller Fragen des Glaubens oder Unglaubens sind sie von der Historizität des Exodus und Moses überzeugt. Ganz anders Thomas Mann: sein Interesse ist genuin literarisch. Wenn er die biblische Erzählung enttheologisiert und auf die Erde herunterholt, dann, um sie, wie er sagen würde, «genau zu machen», ihm geht es um narrative Konkretisierung. Nicht «so war es» ist seine Devise, sondern «so wird es lebendig, farbig, vorstellbar.» In ausdrücklicher Absetzung von jedem historischen Anspruch spricht er von seiner Novelle als einer «Mose-Phantasie».¹⁴

Daher wird die Offenbarung, mit der Goethe, Auerbach und Freud nichts anfangen können – bei Auerbach kommt der Begriff gar nicht vor –

von Thomas Mann psychologisch gedeutet. Sein Mose ist «erschüttert von Eingebungen und Offenbarungen, die in einem gewissen Fall sogar sein Inneres verließen und als flammendes Außen-Gesicht, als wörtlich einschärfende Kundgebung und unausweichlicher Auftrag seine Seele heimsuchten»¹⁵: das ist Thomas Manns Version der Dornbusch-Szene. Im Laufe der Ereignisse verdichtet sich dann diese Stimme immer mehr zu einem Partner, der Mose gegenübertritt, mit dem er verhandeln kann. Das geschieht z. B., als Mose seinen Auftrag als zu schwer aufgeben will und «Gott ihm aus seinem Inneren mit so deutlicher Stimme» antwortete, «daß er's mit Ohren hörte und aufs Angesicht fiel»¹⁶, oder als Mose nach der Geschichte mit dem Goldenen Kalb Gott davon abbringen muss, das ganze Volk zu vernichten. Auch wo Thomas Mann Gott auftreten lässt, ist klar, dass es sich hier um innerpsychische Vorgänge handelt. Eine ähnliche Deutung prophetischer Offenbarung findet sich im Übrigen schon bei Spinoza. «Da der menschliche Geist einen Begriff vom Wesen Gottes umfasst und daran teilhat, sind wir zu der Annahme berechtigt, dass die Natur des [menschlichen] Geistes die Erstursache göttlicher Offenbarung ist.»¹⁷ Offenbarung ist Imagination im Geist außerordentlicher dazu befähigter Personen.

In der Bibel sind auch die zehn Plagen, mit denen JHWH die Freilassung seines Volkes erzwingt, Offenbarungen, «Zeichen und Wunder». Thomas Mann dagegen reduziert sie auf natürliche Vorgänge und hat damit keine Probleme. Die ersten neun Plagen, die Rotfärbung des Nils, das Überhandnehmen der Frösche, Läuse und Stechmücken, das Auftreten von Krankheiten bei Mensch und Vieh, schwerer Hagel, Heuschreckenschwärme, eine Sonnenfinsternis, sind Phänomene, die in Ägypten schon einmal vorkommen können.¹⁸ Die zehnte Plage aber, die Tötung der Erstgeburt bei den Ägyptern durch den *mashît*, den «Verderber», Luthers «Würgeengel», dem die Israeliten nur dadurch entgehen, dass sie die Türen ihrer Häuser mit dem Blut des Opferlamms bestreichen, erfährt bei Thomas Mann eine zutiefst schockierende Deutung: sie wird auf eine Terroraktion, eine Pogromnacht reduziert, die Joshua mit seiner Terrormiliz in den Häusern und Palästen von Memphis durchführt.¹⁹

Ähnlich sah schon Goethe in der zehnten Plage eine «umgekehrte sizilianische Vesper [...]: der Fremde ermordet den Einheimischen, der Gast den Wirth».²⁰ Goethe war ja, wie schon erwähnt, das Buch Exodus und der Rest des Pentateuchs unsympathisch. So erscheint auch Mose bei ihm sehr ambivalent, als «ein trübsinniger, in sich selbst verschlossener, rechtschaffener Mann, der sich zwar zum Thun und Herrschen geboren fühlt, dem aber die Natur zu solchem gefährlichen Handwerke die Werkzeuge versagt hat»²¹, «ein Mann der That und nicht des Raths»²², «ein trefflicher, starker Mann» zwar, «aber unter allen Verhältnissen roh geblieben»²³, «immer gewaltsam, aber auch gewaltsam zur rechten Zeit».²⁴ Die Szenen des Murrens

zeigen für Goethe, «wie wenig Moses seinem großen Berufe gewachsen war». ²⁵ So sind es bei ihm Josua und Kaleb, die beschließen, «die seit einigen Jahren ertragene Regentschaft eines beschränkten Mannes zu endigen, und ihn so vielen Unglücklichen, die er vorausgeschickt, nachzusenden» ²⁶, also Mose zu erschlagen. So weit, wie später auch der Alttestamentler Ernst Selin ²⁷ und in seinem Gefolge Sigmund Freud, geht Thomas Mann nicht. Sein Mose führt bei allen inneren Beschränkungen und äußeren Anfeindungen sein Werk zu Ende. Gemeinsam aber ist Goethes und Thomas Manns Behandlung des Exodus-Themas die rationalistische Reduktion der Offenbarung, bei Goethe auf politische Strategie, bei Thomas Mann auf psychologische Faktoren sowie auf politische Gewalt.

Die Offenbarung des Gesetzes am Sinai bildet in der Bibel den Höhepunkt, auf den alles Vorhergehende als Vorgeschichte zuläuft. Gott selbst, der in Feuer und Rauch, Donner und Trompetenschall auf dem Sinai erscheint, verkündet die zehn Gebote mit eigener Stimme, die Gesetze des Bundesbuchs empfängt dann Mose, der sie dem Volk, das die Stimme Gottes nicht erträgt, verkündet. Die Zehn Gebote sind also in der biblischen Erzählung als eine Theophanie aus dem Rest der 613 Gebote und Verbote herausgenommen. Diese werden dann von Gott durch Moses Vermittlung erlassen, der zu ihrem Empfang vierzig Tage und Nächte auf dem Sinai verweilt. Die Zehn Gebote aber schreibt Gott mit eigenem Finger auf zwei Tafeln, die er Mose als Verfassungsurkunde des Bundes zwischen Gott und Volk aushändigt. Thomas Mann macht auch aus der Gesetzesoffenbarung eine Sache der inneren Stimme, die Tafeln beschriftet Mose selbst, der zu diesem Zweck zunächst einmal die hebräische Alphabetschrift erfindet, eine geistige Anstrengung, über welcher ihm die berühmten Hörner aus der Stirn wachsen. Daher dauert das Ganze auch vierzig Tage, während derer ihn Josua heimlich des Nachts mit Nahrung versorgt. Die Tempeloffenbarung, die in der Bibel ja 16 Kapitel, also mehr als ein Drittel des ganzen Buchs Exodus in Anspruch nimmt, kommt als solche nicht vor, das Zeltheiligtum denkt sich vielmehr Mose selber aus, und die Wesenoffenbarung mit der berühmten Gnadenformel «JHWH, JHWH, barmherzig und von großer Güte...» wird Mose selbst in den Mund gelegt.

Thomas Manns Einstellung zu den Gotteserzählungen der Bibel ist also wesentlich rationalistisch – er selbst spricht von «ironischem Realismus» ²⁸ –, mit wie liebevollem Respekt auch immer er mit dem biblischen Stoff umgeht. Im Fall der Josephsgeschichte funktioniert dieser weltliche Zugang ausgezeichnet, und auch die Erzväterlegenden lassen sich gut in dieser psychologisierenden Weise erzählen, ohne ihnen allzu viel Gewalt anzutun. Beim Buch Exodus dagegen funktioniert das in meinen Augen nicht, hier geht es nicht ohne Gewalt gegen den Sinn des biblischen Textes ab. Die zehnte Plage als Terroraktion Josuas darzustellen und die Gesetzesoffenba-

rung am Sinai auf einen von Josua unterstützten Trick zurückzuführen geht in jene Richtung, die Bloch, Jaspers und andere «Aufklärer» nannten, also der Vulgäraufklärung des 18. Jahrhunderts mit ihrem entlarvenden Gestus, zu deren zentralen Anliegen die Dekonstruktion des Offenbarungsbegriffs gehört. Aus Briefen und Tagebucheinträgen geht denn auch hervor, dass Voltaire's *Candide* zur Abfassungszeit der Novelle Thomas Manns Lieblingslektüre bildete und ihn bei der Abfassung der Novelle stark inspirierte.²⁹ In der *Entstehung des Doktor Faustus* schreibt Thomas Mann von dem «voltairisierenden Spott», der «im Unterschied zu den Joseph-Erzählungen die Darstellung färbt».³⁰ In der Tat unterscheidet sich die Mose-Erzählung in der voltairisierenden Tonart stark von den Joseph-Romanen, denen diese Tonart vollkommen fremd ist. Das ist der Punkt, an dem man nach der Lektüre der Novelle noch einmal mit neuer Bewunderung auf die Josephsromane zurückblickt, denen zwar Ironie und Humor keineswegs fremd sind, die aber keinen Augenblick in den spöttischen Ton verfallen, der die Mose-Novelle prägt.

Die Josephsgeschichte der Bibel, die Thomas Mann zu seinem vierbändigen Romanwerk ausbaute, ist ein literarisches Kunstwerk, eine Perle altorientalischer Erzählkunst. Ganz anders steht es mit der Mose-Geschichte der Bücher 2–5. In ihrer Verbindung von Erzählung und Gesetz erhebt sie kaum literarischen, dagegen höchsten theologischen Anspruch. Daher lässt sie sich nicht so leicht literarisieren wie die schon an sich literarische Josephsgeschichte. Schon gar nicht aber lässt sie sich «voltairisieren», ohne das Entscheidende ihres Sinngehalts einzubüßen.

III

Dafür legt aber Thomas Mann sehr viel neuen Sinngehalt hinein. Das betrifft seinen Begriff von Menschenanstand, Zivilisation, *decent society*, wie Avishai Margalit das nennt³¹, den er in den Zehn Geboten gegründet sieht. Aber auch dieser neue moralische Sinngehalt (Stichwort «Gesetz») verträgt den voltairisierenden Spott ebenso wenig wie der alte theologische (Stichwort «Offenbarung»). Die Dissonanz bleibt, und sie empfinde ich als irritierend. Voltaire's Spott ergibt sich aus seinem religionskritischen Ansatz, Religionskritik ist aber Thomas Manns Sache gerade nicht. Er will ja die Religion als Bundesgenossen für seine Sache, die Zivilisierung der Menschheit, stark machen. «Es war mir Ernst mit dem Gegenstande», schreibt er in seiner *Entstehung des Doktor Faustus*, war doch mit dem Titel *Das Gesetz* «nicht sowohl der Dekalog, sondern das Sittengesetz überhaupt, die menschliche Zivilisation selbst bezeichnet.»³² Auch wenn Thomas Mann die Religion verweltlicht, will er sie doch auf keinen Fall abschaffen. Im Gegenteil, er sieht in ihr das Fundament und die Vorschule der Sittlichkeit, die ihm vorschwebt. Mit

diesem Anliegen steht Thomas Mann mit seiner Mose-Novelle nicht in der Nachfolge Voltaires, den er sich zu seinem stilistischen Vorbild erwählt hat, sondern in einer Linie, die von Schiller über Heine bis zu Sigmund Freud mit seiner Formel vom Fortschritt in der Geistigkeit reicht.

Besonders nahe steht Thomas Manns Erzählung Heines Mose-Deutung. Das sagt er selbst. «Wahrscheinlich unter dem unbewussten Einfluss von Heine's Moses-Bild gab ich meinem Helden die Züge – nicht etwa von Michelangelo's Moses, sondern von Michelangelo selbst, um ihn als mühevollen, im widerspenstigen menschlichen Rohstoff schwer und unter entmutigenden Niederlagen arbeitenden Künstler zu kennzeichnen».³³ In diesem Bekenntnis kann man die Wörter «wahrscheinlich» und «unbewusst» getrost streichen. Heine schreibt in seinen «Geständnissen»,

daß Moses, trotz aller Befeindung der Kunst, dennoch selber ein Künstler war und echten Künstlergeist besaß. Nur war dieser Künstlergeist bei ihm, wie bei seinen jüdischen Landsleuten, nur auf das Kolossale und Unverwüstliche gerichtet. Aber nicht wie die Ägypter formierte er seine Kunstwerke aus Backstein und Granit, sondern er baute Menschenpyramiden, er meißelte Menschenobelisken, er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk, das ebenfalls den Jahrhunderten trotzen sollte, ein großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes, das allen anderen Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen konnte: er schuf Israel!³⁴

Dieser in die Bildhauer-Metapher gefasste Prozess der Erschaffung eines Volkes aus dem Rohstoff einer formlosen Masse, diese Umwandlung von Rohstoff in Form, bildet in der Tat das Zentralthema von Thomas Manns Erzählung. Durch Erziehung und Indoktrination formt Thomas Manns Mose – durchaus in Übereinstimmung mit dem biblischen Bericht die Masse der Auswandernden zu dem, was das Deuteronomium eine «weise und gebildete Nation» (*'am chacham ve-navon*, Dtn 4,6) und die Priesterschrift ein «Königreich von Priestern und ein heiliges Volk» (*mamlechet kohan'im ve-goj qadoš*, Ex 19,6) nennt. Den Aspekt der Volkserziehung ins Zentrum der Mose-Geschichte zu stellen, war etwas Neues im Moses-Diskurs. Bisher war von Spencer und Warburton über Schiller, Herder, Heine, Nietzsche und Freud viel mehr von der Entstehung des Monotheismus als von Sittengesetz und Zivilisation die Rede.³⁵ Bei Thomas Mann aber ist der Glaube an den Einen unsichtbaren Gott auch nur ein Mittel zum Zweck der Zivilisierung der Menschheit.

Dieser eher politische als theologische Ansatz stellt Thomas Mann vor das Problem, wie denn das menschliche «Rohmaterial» – «ein bloßer Rohstoff aus Fleisch und Blut»³⁶ – zu bezeichnen sei. Begriffe wie Volk, Nation, Gesellschaft, Gemeinschaft usw. beziehen sich ja nicht auf die formlose Masse, sondern auf die organisierte, gleichsam veredelte Form, die sich ihrer

Zusammengehörigkeit bewusst geworden ist. Schiller sprach von «Sklavenpöbel» und verglich in seinem Essay sogar die Juden mit den indischen Paria, ein Vergleich, den Max Weber dann aufgriff und theoretisch ausbaute.³⁷ Thomas Mann fährt eine ganze Palette von Ausdrücken auf. Die häufigsten sind «Pöbelvolk»³⁸ und «Gehudel»³⁹. Den einen Ausdruck fand Thomas Mann bei Luther, der andere kommt ein einziges Mal in dieser Bedeutung in Schillers *Wallenstein* vor.⁴⁰ Besonders häufig aber sind biologistische Vokabeln wie «Blut», «Geblüt», «Vaterblut», «Vatergeblüt» (bei Thomas Mann hat Mose ja einen hebräischen Vater und eine ägyptische Mutter), «Blutgenossen», «Fleisch und Blut» und sehr oft auch «Fleisch». Auch diese in der Erzählung auf Schritt und Tritt begegnende Terminologie berührt einen in ihrer Penetranz unangenehm, auch weil sie an die von Thomas Mann sonst so verabscheute völkische Blut-(und-Boden-)Terminologie erinnert. Es ist aber natürlich vollkommen klar, dass diese Assoziation von Thomas Mann durchaus beabsichtigt ist. Um Mose und Hitler als Antipoden aufbauen zu können, muss ein gemeinsamer Nenner gefunden werden.⁴¹ Diesen gemeinsamen Nenner bildet das Projekt der Volksformung, der bei Mose in der Umformung einer barbarischen, gesetzlosen, sklavischen Masse durch Erziehung zu einem gesitteten, zivilisierten Volk und bei Hitler umgekehrt in der Umformung eines hochzivilisierten Volks durch Verhetzung in eine barbarische, gesetzlose, sklavische Masse bestand. In seinen Methoden schreckt aber auch Thomas Manns Mose vor demagogischer Propaganda, Terror und Gewalt nicht zurück.⁴²

Die Gegenüberstellung von Mose und Hitler war Thomas Mann vorgegeben. Das Buch, zu dem er einen Beitrag über das erste Gebot beisteuern sollte, trug ja den Titel «The Ten Commandments. Ten Short Novels of Hitler's War against the Moral Code». Diesem Band hatte der Herausgeber Armin Robinson ein Vorwort von Hermann Rauschning vorangestellt, worin dieser Hitler mit folgendem Ausspruch zitierte:

Der Tag wird kommen, an dem ich gegen die Gebote die Tafeln eines neuen Gesetzes aufrichten werde. Und die Geschichte wird unsere Bewegung als die große Schlacht für die Befreiung der Menschheit vom Fluche des Berges Sinai erkennen, vom dunklen Gestammel der Nomaden, die ihren eigenen gesunden Instinkten nicht mehr vertrauen konnten, die das Göttliche nicht mehr akzeptieren konnten außer in Form von Geboten, Dinge zu tun, die niemand mag. Dagegen kämpfen wir: gegen den masochistischen Geist der Selbstquälerei, gegen den Fluch der sogenannten Moral, die man zum Idol macht, um die Schwachen vor den Starken zu schützen, angesichts des ewigen Kampfes, des großen Gesetzes der göttlichen Natur. Gegen die sogenannten Zehn Gebote kämpfen wir.⁴³

Hitlers Krieg erscheint hier geradezu als ein Religionskrieg. Rauschning hatte Robinsons Filmprojekt die Stichworte geliefert und auch zu seinem

Buchprojekt ein Vorwort geschrieben. So erklärt sich die Aufbietung Moses und der Zehn Gebote gegen Hitler und seinen Krieg. Inzwischen haben sich Rauschnings Zitate aus seinen angeblichen «Gesprächen mit Hitler» als freie Erfindung herausgestellt. Damals aber galten sie als authentische Zeugnisse für Hitlers großenwahnsinniges Machtstreben.

Thomas Mann greift diesen Auftrag auf, indem er die Zehn Gebote universalisiert. Aus der Verfassung des Gottesvolks macht er «das ABC des Menschenanstands». In einem Brief an Robert S. Hartman vom 7. April 1943 schreibt er:

Die Tendenz zu irgendeiner Art von Welt-Organisation ist unverkennbar vorhanden und nichts dergleichen ist möglich ohne eine bestimmende Dosis säkularisierten Christentums, ohne eine neue Bill of Rights, ein alle bindendes Grundgesetz des Menschenrechts und Menschenanstandes, das unabhängig von Staats- und Regierungsformen ein Minimum an Respekt vor dem Homo Dei allgemein garantiert.⁴⁴

Es geht also Thomas Mann nicht um die Bibel, Mose und die Zehn Gebote als solche, sondern um die Menschenrechte, und das immerhin zwei Jahre vor der Gründung der UNO (1945) und fünf Jahre vor deren allgemeiner Erklärung der Menschenrechte (1948), die ja genau seinen Plan umsetzt und «eine neue Bill of Rights, ein alle bindendes Grundgesetz des Menschenrechts und Menschenanstandes» sein will. Diese Idee eines alle bindenden Grundgesetzes will Thomas Mann in der Bibel historisch verankern. Die Sinai-Offenbarung galt zwar nicht der Menschheit, sondern exklusiv Israel, aber, mit Heine zu reden, um «allen anderen Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp zu dienen». Jetzt, in der Stunde äußerster Gefährdung, sahen Thomas Mann und sein Auftraggeber Armin Robinson die Stunde gekommen, dieses Vorbild der Menschheit in Erinnerung zu rufen.

IV

Man muss zugeben, dass Thomas Mann sich mit dieser Auftragsarbeit sehr elegant und wie immer geistreich aus der Affäre gezogen hat. Die Frage ist nur, ob die Zehn Gebote eine derartige Generalisierung in Richtung allgemeiner Menschenrechte wirklich hergeben. In ihnen steht ja nichts von Religionsfreiheit (ganz im Gegenteil), Gleichberechtigung der Geschlechter, Menschenwürde, Meinungsfreiheit usw. Nicht um Menschenrechte, sondern Menschenpflichten geht es im Dekalog: auf der ersten Tafel stehen die Pflichten des Israeliten gegenüber Gott, auf der zweiten die gegenüber seinen Mitbürgern.

Hier bietet es sich an, wenigstens einen kurzen Blick auf die Zehn Gebote selbst zu werfen und die Form, in der sie in der Bibel erscheinen. Sie sind in eine Geschichte eingebettet, ohne die sie nicht voll verständlich sind und die ja auch Thomas Mann in seiner Novelle auf seine Weise nacherzählt. Auf diese Geschichte spielt Gott in seiner eröffnenden Selbstvorstellung an: «Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.» Die Israeliten waren vor Jahrhunderten als Großfamilie in Ägypten eingewandert und hatten sich dort zu einem großen Volk vermehrt, sodass die Ägypter Angst vor ihnen bekamen und sie mit harter Fronarbeit zu unterdrücken und geradezu zu vernichten suchten. In dieser Lage offenbart sich JHWH Mose, einem der Ihren, und gibt ihm den Auftrag, zu Pharao zu gehen und die Freilassung seines Volkes zu fordern. Das gelingt endlich auch nach zehn immer furchtbareren Plagen, mit denen JHWH Ägypten schlägt. Pharao gibt sie zunächst frei, setzt ihnen dann aber doch mit seinem Heer nach, JHWH aber spaltet für sein Volk das Rote Meer (bzw. trocknet den Sirbonischen See aus) und lässt die Ägypter in den zurückflutenden Wogen ertrinken. Am Berg Sinai kommt es dann zu der großen Offenbarung. Das zitternde Volk sieht die gewaltigen Naturerscheinungen eines Vulkanausbruchs und hört Gottes Stimme, die allem Volk die zehn Gebote verkündet, bevor sie dann später mit Gottes eigener Hand auf zwei Tafeln geschrieben werden, die Mose ausgehauen und auf den Berg gebracht hat.

Die zwei Tafeln entsprechen den zwei Gruppen, in die die zehn Gebote zerfallen. Die einen erhalten eine mehr oder weniger ausführliche Begründung (die ausführlichste erhält das Sabbatgebot), die anderen sind knapp und apodiktisch formuliert. Die Juden verteilen die Gebote zu 5 und 5 auf die zwei Tafeln, auf die sie, wie es in der Bibel mehrfach heißt, Gott selbst mit eigener Hand geschrieben hat (Ex 31,18; Dtn 4,13; 5,22). Die erste Tafel enthält die religiösen Gebote, die die Pflichten Gott gegenüber regeln, hierzu gehört nach jüdischer Zählung, der Thomas Mann folgt, auch das Gebot, die Eltern zu ehren; die zweite Tafel enthält die Gebote des mitmenschlichen Zusammenlebens. Das Besondere des biblischen Monotheismus, was daher auch besonderer Begründung bedarf wie Fremdgötterverbot, Bilderverbot, Namenstabu und Sabbatgebot, steht auf der ersten Tafel; die zweite Tafel enthält lauter Selbstverständlichkeiten, die sich auch in anderen Kulturen finden, die aber vom jüdischen und christlichen Monotheismus und auch von Thomas Mann als Errungenschaften der Bibel gefeiert werden.

Thomas Manns Quelle ist weniger die Bibel selbst als ein Buch des jüdischen Arztes und Zionisten Elias Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land*; von ihm übernimmt er auch die vermeintliche Urfassung des Dekalogs, bei der die Begründungen auf der ersten Tafel entfallen. Auerbach datiert diese

Urfassung in die vermeintlich mosaische Zeit des 13. Jhs. v. Chr. Die Zehn Gebote und die sie rahmende Erzählung gewinnen ihre Form aber in einer viel späteren Zeit, in der Israel auf traumatische Erfahrungen zurückblickt. Das Reich war untergegangen, Stadt und Tempel zerstört, die Elite nach Babylon verschleppt. Die einzige Sinngebung dieser furchtbaren Katastrophe sahen die geistigen Führer darin, dass Gott sein Volk für seine Untreue gestraft hat, weil es sich mit anderen Göttern eingelassen und die Gebote der Mitmenschlichkeit nicht beachtet hat. Das ließ noch Hoffnung übrig und war besser als der Gedanke, dass Gott sich für immer abgewendet hat oder dass es ihn – *horribile dictu* – gar nicht gibt. Strafe war doch immer noch ein Akt der Zuwendung und ließ auf Vergebung hoffen.

Auch die Bibel versteht die Zehn Gebote als eine einleitende Kurzfassung des gesamten in 613 Geboten und Verboten ausformulierten Gesetzeswerks, das sich an ihre Verkündung anschließt und das dem Volk dann durch Mose vermittelt wird, weil es die Stimme Gottes nicht erträgt. Der Dekalog hat den Rang einer Verfassung oder Grundgesetzes, nicht eines Gesetzeskodex.⁴⁵ Die beiden Rundbogenstelen, auf die Gott sie nach traditioneller Ikonographie mit eigenem Finger geschrieben hat, zitieren einen ägyptischen Denkmaltypus.⁴⁶ Das ägyptische Wort dafür heißt «Königsbefehl» und genau darum geht es hier: die zehn Gebote sind herrscherliche Anweisungen. Sie definieren die Bedingungen, unter denen JHWH die Israeliten als sein Volk annehmen und ihnen zugleich Gott und König sein will. D.h. es geht hier nicht nur um Gesetzgebung, sondern auch um den Abschluss eines politischen Bündnisses, durch das Israel zu einem Gottesstaat wird. Wer die Gebote hält, verbleibt im Bund, wer sie bricht, wird daraus verstoßen. Das gilt auch für das Volk insgesamt: wenn es den Boden der Gebote verläßt, wird JHWH es verstoßen. Das wird in einem Fluch ausgedrückt, der konstitutiv zum Gedanken des Bündnisses dazugehört. An zwei Stellen des Pentateuch, im 26. Kapitel des Buches Leviticus und im 28. Kapitel des Buches Deuteronomium erscheinen solche furchtbaren Flüche. Thomas Mann folgt also durchaus dem biblischen Vorbild, wenn er seine Novelle mit einem förmlichen Fluch enden lässt. Allerdings gilt die biblische Verfluchung nicht einem Aggressor von außen wie bei Thomas Mann, sondern dem Volk selbst, wenn es den Bund bricht.

Den entscheidenden Kontext, in den der Dekalog eingebettet ist, bildet der Zusammenhang von Erwählung, Befreiung, Offenbarung, Bund und Gesetz. Gott hat sich Israel als sein Volk erwählt, um mit ihm einen Bund zu schließen und sein Gott zu werden. Dieser Bund ist, was wir heute, Juden, Christen, Muslime, unter Religion verstehen. Religion heißt, im Bund mit Gott zu stehen und dadurch von den Zwängen dieser Welt zumindest geistig, innerlich, befreit zu sein. Wer den Bund bricht, verfällt den Mächten dieser Welt. Genau diese Erfahrung steht hinter der biblischen Konzeption

von Gesetz und Bund. Das Problem von Thomas Manns Mose-Novelle besteht darin, dass er das Entscheidende, den bundestheologischen Rahmen, ausblenden muss, wenn er das Gesetz säkularisieren und universalisieren will. Im religiösen Zusammenhang der Exodus-Erzählung ist Mose entbehrlich, er kommt ja außerhalb des Pentateuchs in der Bibel ganz selten und in der Pessach-Haggadah, der jüdischen Liturgie des Passafests, überhaupt nicht vor. Die entscheidenden Motive sind Bund und Erwählung.

Um so etwas wie Menschenrechte – im Gegensatz zu Menschenpflichten – geht es nur in einem einzigen Thema des Bundesgesetzes, das im Dekalog gar nicht vorkommt. Das sind die Rechte, die den Unterprivilegierten der Gesellschaft, den Witwen und Waisen, Armen, Fremden und Asylanten zugesprochen werden. Im Grunde geht es aber auch hier um Menschenpflichten: die Pflichten der Besitzenden gegenüber den Besitzlosen und der Mächtigen gegenüber den Machtlosen. Davon handeln alle Ethiken der Antike. Das Neue am alttestamentlichen Gesetz ist, dass Gott sich selbst dieser Sache annimmt und durch seine Propheten, vor allem die frühen Propheten Amos, Jesaja und Micha, auf ihre Beachtung dringt. Das verwandelt die Pflichten der Starken in Rechte der Schwachen, denn diese können sie nun einklagen, nicht vor weltlichen Gerichten, aber vor Gott, dem wiederum im utopischen biblischen Gottesstaat die weltlichen Gerichte verantwortlich sind.

V

Auf diesem Punkt könnte man aufbauen. Vielleicht sollte man aber bei der Suche nach einem alle bindenden Grundgesetz des Menschenrechts und Menschenanstands die Religion aus dem Spiel lassen. Auf *einen* Gott und *eine* Offenbarung wird sich die Menschheit niemals einigen, aber vielleicht auf einige unausweichliche vernunftgebotene Spielregeln des Zusammenlebens. Das ist in der Tat, mit Hamlet zu reden, «ein Ziel, aufs Innigste zu wünschen». Die Zehn Gebote in dieser Richtung zu universalisieren oder globalisieren, bedeutet, sie radikal zu säkularisieren. Ebendies hat Thomas Mann in seiner Novelle unternommen. Zwar ist sein Mose ein *homo religiosus*, aber seine Religiosität grenzt doch hart an neurotische und psychotische Symptome, wie ja auch Sigmund Freud die monotheistische Religion als eine kollektive Zwangsneurose, wenn auch als «Fortschritt in der Geistigkeit» diagnostiziert hat. Krankheit und Geistigkeit schließen sich ja nicht aus, am allerwenigsten im Werk Thomas Manns. Der Echnaton der Josephsromane ist ein Epileptiker und Décadent, aber zugleich ein visionärer Religionsstifter.

Man würde Thomas Manns Novelle gewiss Unrecht tun, wenn man sie als ein rein literarisches Kunstwerk auffassen würde. Sie ist *littérature engagée*

und verfolgt ein politisches Anliegen. Das ist die Sache, bei der es ihm bei allem voltairisierenden Spott wirklich Ernst war: die Generalisierung der Zehn Gebote zu einer globalen Bill of Rights.

Rauschnings Hitler war aber im Irrtum, wenn er Moral und Gewissen, gegen die er zu Felde zog, auf die Zehn Gebote, die «Tafeln vom Sinai» zurückführte. Auch nach biblischem, d.h. jüdischem und christlichem Verständnis, gehen Moral und Gewissen weit über das hinaus, was auf den zwei Gesetzestafeln geschrieben steht. Diese gelten dem Bundesvolk, Moral und Gewissen aber sind allen Menschen ins Herz geschrieben. Als König Salomon sich von Gott «ein hörendes Herz» wünschte (übrigens ein altägyptisches Ideal), meinte er nicht Gesetz, sondern Weisheit, nicht Tora, sondern Hochma. Daran hat Papst Benedikt XVI. in seiner eindrucksvollen Rede vor dem deutschen Bundestag am 22. September 2011 aufmerksam gemacht. Das Christentum, sagte der Papst, hat

im Gegensatz zu anderen großen Religionen [...] dem Staat und der Gesellschaft nie ein Offenbarungsrecht, eine Rechtsordnung aus Offenbarung vorgegeben. Es hat stattdessen auf Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen [...] In der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts kam es zu einer Begegnung zwischen dem von stoischen Philosophen entwickelten sozialen Naturrecht und verantwortlichen Lehrern des römischen Rechts. In dieser Berührung ist die abendländische Rechtskultur geboren worden, die für die Rechtskultur der Menschheit von entscheidender Bedeutung war und ist. Von dieser vorchristlichen Verbindung von Recht und Philosophie geht der Weg über das christliche Mittelalter in die Rechtsentfaltung der Aufklärungszeit bis hin zur Erklärung der Menschenrechte und bis zu unserem deutschen Grundgesetz, mit dem sich unser Volk 1949 zu den «unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt» bekannt hat.⁴⁷

Die Menschenrechte sind ein Kind, nicht der Bibel, sondern der europäischen Aufklärung. Der Aufklärung ging es darum, die bibelfrome Menschheit aus ihrer Unmündigkeit zu befreien, Thomas Mann ging es aber im Gegenteil darum, eine moralvergessene Menschheit an die Bibel als die Urquelle aller Gesittung zu erinnern. Die allgemeine Gesittung, die globale Bill of Rights, die Thomas Mann vorschwebt, steht aber nicht in der Bibel, ebenso wenig wie in anderen heiligen Schriften, sie ist der Menschheit nicht als Ursprung, sondern als Ziel vorgegeben.

Bei der Bemühung um eine allgemeine Bill of Rights können die zehn Gebote heute zwar nicht als Grundlage, aber durchaus als ein Modell dienen. So wie damals die Juden, braucht heute die Menschheit ein allgemein und absolut verbindliches Fundament, um darauf etwas ganz Neues, eine in Frieden und Freiheit lebende Weltgesellschaft der Nationen, Kulturen und

Religionen zu errichten. Dieses «alle bindende Grundgesetz des Menschenrechts und Menschenanstands» (um noch einmal Thomas Manns Worte zu zitieren) ist genau wie die zehn Gebote ein Manifest der Bindung und der Freiheit. So wie die Juden die Knechtschaft in Ägypten nie vergessen sollen, um eine Gesellschaft der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu werden, in der niemand unterdrückt werden soll, so darf die heutige Menschheit die Greuel von Sklaverei, Kolonialismus, Weltkrieg und Holocaust nie vergessen, um die Welt in eine Sphäre von Frieden und Gerechtigkeit umzuformen. Das ist keine Utopie, sondern die Grundlage unseres Überlebens, so wie auch das jüdische Volk auf der Grundlage seiner Verfassung und seines Gesetzes allen Verfolgungen zum Trotz zweieinhalb Jahrtausende der Verfolgung und Vertreibung überlebt hat.

Auf dieses Ziel hin, darin ist Thomas Mann unbedingt Recht zu geben, kann man auch die Bibel lesen und ihr starke Impulse in dieser Richtung abgewinnen. Das gilt aber ebenso für andere religiöse, moralische und humanistische Traditionen innerhalb und außerhalb des westlichen Raums. Die Menschenrechte sind eine Sache der Vernunft, nicht des Glaubens. Das aber muss und darf kein Widerspruch sein. Vielmehr kann sich die Vernunft in ihrem Streben nach Frieden und Gerechtigkeit auf den Glauben als Bundesgenossen berufen und alle Religionen der Welt sind aufgerufen, sie in diesem Streben zu unterstützen.

ANMERKUNGEN

¹ Eine andere Fassung dieses Essays, der am 7.4. 2016 in Wien an der katholisch-theologischen Fakultät als Vortrag gehalten wurde, erschien im Thomas Mann Jahrbuch 28 (2015) 47–61.

² Vgl. hierzu grundlegend Käte HAMBURGER, *Thomas Manns biblisches Werk. Der Joseph-Roman, die Moses-Erzählung «Das Gesetz»*, München 1981. Für eine Bibliographie der bis 1999 erschienenen Literatur s. Reinhard DITHMAR, *Mose und die Zehn Gebote in Thomas Manns Erzählung «Das Gesetz»*, Ludwigsfelde 1999, 133–141. Einen ausführlich referierenden Überblick über die ältere Literatur gibt Friedemann W. GOLKA, *Mose – biblische Gestalt und literarische Figur. Thomas Manns Novelle «Das Gesetz» und die biblische Überlieferung*, Stuttgart 2007. Für eine kommentierte Neuausgabe der Novelle s. Volker LADENTHIN – Thomas VORMBAUM, *Thomas Mann, Das Gesetz: Novelle (1944)*, Juristische Zeitgeschichte / Abteilung 6, 2013.

³ Vgl. hierzu mein Buch *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.

⁴ Vgl. hierzu vor allem Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Herkunft Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

⁵ «Israel in der Wüste», in: *Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan, West-östlicher Divan*, hg. v. Hendrik BIRUS, Berlin 2010, 229–248, Zitat: 230. Goethe hatte diesen Aufsatz, der auf älteren Entwürfen beruht, schon 1797 für Schillers *Horen* vorbereitet, aber erst 1819 in den «Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans» publiziert. Im März 1812 hatte Goethe bereits den Aufsatz von 1797 für das 12. Buch von *Dichtung und Wahrheit* herangezogen, vgl. *Dichtung und Wahrheit* I 4 und III 12; vgl. den Kommentar von BIRUS, *Westöstlicher Divan*,

Teilband 2, 1554. Zu Goethes Mose s. Wolf-Daniel HARTWICH, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München 1997, 95–108.

⁶ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, WA 8, 180, zit. nach HARTWICH, *Die Sendung* (s. Anm. 5), 106.

⁷ So auch Bernhard LANG, *Von der kriegerischen zur nativistischen Kultur. Das alte Israel im Lichte der Kulturanthropologie*, in: DERS., *Buch der Kriege – Buch des Himmels*, Leuven 2011, 25–43.

⁸ Vgl. Gerhard VON RAD, *Biblische Josephserzählung und Josephsroman*, in: *Neue Rundschau* 76 (1965) 546–559.

⁹ Vgl. hierzu mein Buch *Exodus* (s. Anm. 3).

¹⁰ Christoph SCHWÖBEL, *Die Religion des Zauberers*, Tübingen 2008.

¹¹ Elias AUERBACH, *Wüste und Gelobtes Land. Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos*, Berlin 1932.

¹² Thomas Mann nennt diese drei Quellen ausdrücklich in *Die Entstehung des Doktor Faustus*, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden* (S.Fischer), Frankfurt/M. 1974 (im Folgenden: GW) IX, 151ff. Zur Abhängigkeit von Freud vgl. bes. Andreas KÄSER, *Thomas Mann als (biblischer?) «Redaktor»*. *Die Moses-Novelle Das Gesetz*, in: *Heinrich-Mann-Jahrbuch* 15 (1997), 123–160.

¹³ Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939. Neuausgabe Stuttgart 2010.

¹⁴ Tagebuch-Eintrag vom 6.12.1942. In ähnlicher Absicht nannte allerdings Freud seine Moses-Studie zunächst einen «historischen Roman». Sein «Roman» hat aber nicht den Charakter einer literarischen «Phantasie», sondern einer «Konstruktion» im psychoanalytischen Sinne.

¹⁵ GW VIII, 808f.

¹⁶ GW VIII, 854f.

¹⁷ *Tractatus Theologico-Politicus*, 395, nach Graham HAMMILL, *The Mosaic Constitution. Political theology and imagination from Machiavelli to Milton*, Chicago 2011, 73.

¹⁸ Die naturalistische Deutung des Meerwunders als Wirkung eines starken, die ganze Nacht hindurch wehenden Ostwinds, der das Schilfmeer (worunter dann natürlich nicht das Rote Meer, sondern eine Lagune, vermutlich der Sirbonische See zu verstehen ist) vorübergehend trocken gelegt hat, findet sich bereits in der Bibel (Ex 14,21).

¹⁹ Ich gebe gerne zu, dass Thomas Mann von den Entwicklungen nichts ahnen konnte, die den heutigen Leser bei solchen beunruhigenden Stellen zusammenzucken lassen. Trotzdem empfinde ich den Ton ironischer Verharmlosung als irritierend.

²⁰ GOETHE, *Israel in der Wüste* (s. Anm. 5), 234. «Eine arge Vesper» (VIII 827) und «Vespernacht» (828) schreibt Thomas Mann, in offenkundiger Anspielung auf Goethes Text.

²¹ GOETHE, *Israel in der Wüste* (s. Anm. 5), 236.

²² GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, WA 8, 319, zit. nach HARTWICH (s. Anm. 5), 105f.

²³ GOETHE, *Israel in der Wüste* (s. Anm. 5), 232

²⁴ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, WA 8, 319f., zit. nach HARTWICH (s. Anm. 5), 105.

²⁵ GOETHE, *Israel in der Wüste* (s. Anm. 5), 238.

²⁶ GOETHE, *Israel in der Wüste* (s. Anm. 5), 239.

²⁷ Ernst SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Erlangen 1922. Vgl. zu dieser in ihrer Bedeutung für Freud meist unterschätzten Quelle HARTWICH, *Die Sendung Moses* (s. Anm. 5), 199–202 und ASSMANN, *Exodus* (s. Anm. 2), Kap. 9.

²⁸ *Dichter über Dichtung*, Bd. 14, II: Thomas Mann, Teil II: 1918–1943, hg. v. Hans WYSLING, München 1979, 638.

²⁹ «Nicht zufällig habe ich, während ich am Gesetz schrieb, den *Candide* wiedergelesen» (an Schalom Ben-Chorin, 10. August 1945).

³⁰ Entstehung (s. Anm. 12), 151ff. In der Tat kommen solche Scherze, wie sie sich Thomas Mann mit der «Mohrin» in Num 12,1 (mit der, worauf schon Käte Hamburger hinwies, an dieser Stelle niemand anderes als die Midianiterin Zippora gemeint ist) und dem «Schäuflein» (VIII 847f.) von Dtn 23,14 erlaubt, in den Joseph-Romanen nicht vor.

³¹ Avishai MARGALIT, *The Decent Society*, Cambridge Mass., 1998

³² Entstehung GW IX, 154f.

³³ Entstehung, GW IX, 154.

³⁴ Heinrich HEINE, *Sämtliche Werke*, hg. v. Wilhelm Vordtriede, München 1969, 776, zit. nach HARTWICH (s. Anm. 5), 133. Zu Heines Mose vgl. die ausgezeichnete Darstellung ebd., 109–139.

³⁵ Zur Rekonstruktion dieses Diskurses vgl. HARTWICH, *Die Sendung Moses* (s. Anm. 5) und mein Buch *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

³⁶ VIII 847.

³⁷ HARTWICH, *Die Sendung Moses* (s. Anm. 5), 28.

³⁸ Z. B. VIII 835 <2x>; 842, 847, 863, 870.

³⁹ Z. B. VIII 832f., 836, 847, 854, 860.

⁴⁰ Wallensteins Lager, 1. Akt, 11. Auftritt:

(Erster Kürassier:) Frei will ich leben und also sterben,
Niemand berauben und niemand beerben
Und auf das Gehudel unter mir
Leicht wegschauen von meinem Tier.

⁴¹ Vgl. v. a. Frederick A. LUBICH, «*Fascinating Fascism*»: *Thomas Manns «Das Gesetz» und seine Selbstde-Montage als Moses-Hitler*, in: *German Studies Review*, Vol. 14, No. 3 (Oct., 1991), 553–573.

⁴² Ohne Zweifel steht sein Mose Naphtha näher als Settembrini, dessen Projekt aber nun gerade auf eine säkulare Weltethik zielt. Die von Thomas Manns Mose ausgeübte Herrschaft geht in Richtung einer «Phobokratie», wie sie auch Peter SLOTERDIJK Mose unterstellt (*Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*, Berlin 2013).

⁴³ Zitiert nach: DITHMAR, *Mose und die Zehn Gebote* (s. Anm. 2), 97. Das Zitat ist zwar nicht authentisch, aber «in diesem Sinne hat sich Hitler oft geäußert», wie Dithmar schreibt (98).

⁴⁴ Zitiert nach ebd., 114f.

⁴⁵ Vgl. dazu Dominik MARKL, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5*, Freiburg i.Br. 2007.

⁴⁶ Vgl. ASSMANN, *Exodus* (s. Anm. 3), 286ff.

⁴⁷ https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html (abgerufen am 3.5.2016).

HERBERT MEIER · ZÜRICH

EINE SPÄTE UNTERHALTUNG

Sie wohnte draußen vor der Stadt in einer Villa allein und gab oft Gesellschaften. So auch an jenem Ostermontag. Die Gespräche bei Tisch waren lebhaft gewesen. Tags zuvor war ein Komet in die Erdatmosphäre eingedrungen. Man will Bruchstücke aus schwarzem Gestein entdeckt haben. Rund um die Erdkugel Orkane, Terror und Gewalt. Frauen werden geschändet, Kinder gemordet, die Flüchtlingsströme schwellen an. Hilflöse Sanktionen, Reden und Konferenzen ins Leere.

Als sich um Mitternacht die Gesellschaft auflöste, bat die Gastgeberin mich, ihren Neffen, meinen Freund Patrick und Jan, einen polnischen Theologen, der bei ihr zu Besuch war, bei einem Cognac noch eine Weile zu bleiben.

«Vielleicht haben die Herrschaften noch Lust auf ein kleines Gespräch nach Mitternacht?» begann sie. «Ich hätte da noch eine Frage, eine österliche Frage». Und sie schenkte uns von ihrem französischen Cognac ein.

«Sie müssen wissen», erklärte der polnische Freund, «dann und wann beliebt es Madame Ingrid, ihren verbleibenden Gästen noch eine ihrer theologischen Nüsse aufzutischen.»

«Aber ich beiße sie nicht auf, meine Herren.»

«Nein, das überlässt sie unseren Zähnen.»

«Die nicht immer stark genug sind, Jan.»

«Ich wette, die jungen Herren haben beißfeste Zähne.»

«Nun also deine Frage», drängte Patrick voll Ungeduld.

«Ich frage Sie: Wie kann einer von den Toten auferstehen?»

«Wie kommst du darauf, Tantchen?»

«Gestern war doch Ostern.»

«Und?»

«Das Fest der Auferstehung.»

«Wer weiß das noch?»

«Jeder kann es nachlesen. Es steht in den Evangelien.»

«Was sind schon diese Evangelien? Wundergeschichten.»

HERBERT MEIER, geb. 1928, Dr. phil., Schweizer Dichter und Dramatiker.

«Offenbarungen, meine Liebe.»

«An die ich nicht glaube.»

«Ich weiß, meine Liebe. Sie glauben nicht an das, was Sie fragen. Das mag ich an Ihnen. Sie stacheln uns zu neuem Überlegen an.

«Sie Schmeichler.»

«Nun, Sie werden nicht leugnen, dass wir alle einmal sterben.»

«Was soll nun das wieder?»

«Wenn eines gewiss ist, dann der Tod.»

«Wer wollte da nicht zustimmen?»

«Es gibt ein Leben in den Tod, und ein Leben aus dem Tod.»

«Nur, von einem Leben drüben wissen wir nichts.»

«Nein, wir können nur an es glauben.»

«Glauben, glauben! Ich möchte wissen, wie einer von den Toten aufersteht. Was denkst du, Patrick?»

«Wissenschaftlich gesehen, ist das etwas ganz und gar Unwahrscheinliches», meinte Patrick.

«Und was sagen Sie, Herr Andràs?»

«Im Grunde das Gleiche. Nur in einem anderen Sinn.»

«Ja wie denn anders?»

«Es gibt, auch für deine Wissenschaft, zwischen Himmel und Erde, mehr Unwahrscheinliches, als wir meinen.»

«Dass Tote auferstehen, widerspricht aber aller Vernunft», erwiderte Patrick.

«Vielleicht unserer logischen Vernunft, nicht aber einer glaubenden Vernunft.»

«Wusste ich's doch! Irgendwann bringst du deine glaubende Vernunft ins Spiel.»

«Was meinen Sie damit? Das müssen Sie uns erklären, Herr Andràs.»

«Nun, Madame, Sie können einen Satz nur verstehen, wenn Sie sich auf ihn einlassen.»

«Das gewiss.»

«Und hinnehmen, was buchstäblich dasteht.»

«Was denn anders?»

«Und den Wörtern zunächst glauben.

«Und dann?»

«Beim längeren Verweilen und Einlesen öffnen sich Ihnen Sinnebenen. Das dem Schein nach Eindeutige wird vieldeutig, die Wörter werden zu Worten. Die Worte entfalten offene, schwebende Bedeutungen. Auch bei einem Gedicht können Sie das erleben, wenn sie es, wie soll ich sagen, kontemplativ lesen. Es wäre gut, wir würden auch die Evangelien wie ein Gedicht betrachten. Das bloß buchstäbliche Nachlesen und Bereden, tötet ihren Geist und Sinn.»

«Das kann nur ein Gedichteschreiber sagen», warf Madame ein.

Jan aber erwiderte ihr, es gebe auch Wissenschaftler, die es ähnlich sehen. Sie finden, die Evangelien erzählen und berichten in einer Sprachform, die sich von allem unterscheidet, was zur gleichen Zeit geschrieben worden sei.

«Warum sie also nicht wie ein Gedicht lesen? Dann erscheint auch die Auferstehung in einem neuen Licht», fügte ich bei.

Die Gastgeberin zündete sich eine Zigarette an und forderte Patrick auf: «Was denkst du denn von dieser Auferstehungsgeschichte?»

Und Patrick begann, er halte es eher mit jenen Leuten, die annehmen, man habe die Leiche gestohlen und verbreitet, da sei einer von den Toten auferstanden. Von einer Auferstehung wird einmal so, einmal anders berichtet. Nichts Eindeutiges liegt vor. Da kommt etwa ein Engel mitten in einem Erdbeben vom Himmel herab. Er sieht aus wie ein Blitz und sein Gewand ist weiß wie Schnee. Er wälzt den Stein vom Grab und erklärt, der Tote sei auferstanden. Ein anderes Mal sitzt ein Jüngling in Weiß da und erklärt, der Tote sei auferweckt worden. Dann wieder fragen zwei Männer in leuchtenden Gewändern die Frauen: Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferweckt worden. Zu guter Letzt kommt weinend eine Frau ans Grab, wo zwei Engel sitzen, und fragt sie, wo man den Toten hingelegt habe. Da wandte sie sich um und sah den Gärtner, der sich als der Auferstehende zu erkennen gab. Vier Geschichten, welche ist nun die wahre?

«Alle.»

«Wie denn?»

«Verschieden ist die Wahrnehmung eines Ereignisses, verschieden seine Wiedergabe. Das gemeinte Ereignis, die Auferstehung, leuchtet hinter dem Erzählten auf. Wenn ich mich auf das wie immer Erzählte einlasse, geht mir das Licht des Gemeinten auf. Worte sind Evokationen. In ihnen selbst erscheint, was sich in der Tat ereignet hat.»

Daraufhin schwieg man. Ich fügte noch bei: «Auch in Gedichten kann dann und wann etwas Unerahntes aufscheinen. Aber lassen wir das, es ist schon spät.»

«Noch etwas Cognac, die Herren?» Und die Gastgeberin schenkte nach.

Dann meinte sie: «Herr Andràs, mit allem, was Sie da eben sagten, beantworten Sie meine Frage nicht: Wie kann einer von den Toten auferstehen?»

«Ich weiß es nicht», sagte ich zu ihrem Erstaunen.

«Das ist für Sie keine Frage?»

«Ich habe keine Antwort. Ich habe ein Gedicht.»

«Dann bitte das Gedicht.»

Und ich sagte es aus dem Gedächtnis:

Lichtblau jener Morgen, und erleuchtet
im Felsgrab die weißen Tücher,
und leer die Höhle,
wo vor Tagen noch der Tote lag
und draußen die Frauen, die um ihn weinen.

Er sei nicht hier, sagt ein Gärtner, der dort war.
Er war es selbst,
der Gott, der starb und auferstand.

Das alles kann nicht sein, denken viele,
doch sie vergessen,
dass Tod und Auferstehung
das Geheimnis allen Lebens sind.

POETISCHE VERDICHTUNG DES GLAUBENS

Alex Stocks «Lateinische Hymnen»

Wer ein Buch über Lateinische Hymnen aufschlägt, rechnet nicht damit, in ihm dem «Who is who» der deutschen Literatur zu begegnen. So aber ist es hier. Martin Luther hat elf Hymnen ins Deutsche übersetzt. Dichter wie Andreas Gryphius und Angelus Silesius verdeutschten die Pfingstsequenz *Veni sancte spiritus*. Klopstock, Wieland, Schlegel, Tieck, Brentano, Droste-Hülshoff und einige mehr ließen sich von Hymnen oder Sequenzen zu Übertragungen oder eigenen Dichtungen – im wahrsten Sinne – hinreißen. Einer der größten deutschen Kirchenliedklassiker, Paul Gerhards «O Haupt voll Blut und Wunden», geht auf den Hymnus *Salve caput cruentatum* zurück. Goethe gar besorgte sich beim katholischen Pfarrer von Weimar den lateinischen Text des Pfingsthymnus *Veni creator spiritus* und machte sich an eine eigene Übersetzung. Und für Johann Gottlieb Herder waren die Hymnen schlicht Weltliteratur. Stellt man außerdem in Rechnung, dass viele der Hymnen «weit über tausend Jahre lang von Mönchen, Nonnen und Klerikern jahraus, jahrein, Tag um Tag gebetet wurden, gehören lateinische Hymnen neben den Psalmen vermutlich zu den meistgebrauchten Texten der Weltgeschichte überhaupt.» Sie sind zudem so vielfältig und zahlreich – eine Sichtung des Materials im 19. Jahrhundert erbrachte etwa 35 000 Hymnen! –, dass man mit Fug und Recht behaupten kann, in ihnen spreche sich so reich und vielgestaltig wie in keiner anderen literarischen Gattung christlicher Glaube aus: «Insofern die Hymnen so etwas wie die poetische Kontraktion der für die christliche Religion grundlegenden Feste und Devotionen darstellen, kann man in ihrem Gesamt auch eine Summe des christlichen Glaubens in seiner katholischen Version finden.»

Weltgeschichte! Weltliteratur! Summe des Glaubens! Geht's nicht eine Nummer kleiner? Nein, würde Alex Stock antworten, der sich wie kein zweiter darauf versteht, im «Poetischen» Orte theologischer Erkenntnis zu erblicken. Sein Hymnenbuch aus dem Jahr 2012 ist daher mehr als nur ein Nebenprodukt seiner seit den 1990er Jahren auf elf Bände angewachsenen Poetischen Dogmatik, die voraussichtlich in diesem Jahr mit dem zweiten Band der Ekklesiologie ihren Abschluss findet. Es ist vielmehr die Probe aufs Exempel der dort erprobten Methode, Theologie von den reich sprudelnden schöpferischen Quellen des Christentums her zu treiben. Eine Me-

thode, die Stock von Theologen viel Hochachtung und noch mehr Kopfschütteln eingebracht hat, fehlt ihr doch, wie er selbst unverhohlen zugibt, «der eine Grundgedanke, aus dem sich alles ableiten läßt. Sie (*die Poetische Dogmatik*, C. S.) verfährt nicht deduktiv, sondern induktiv. Sie hat es primär nicht mit der Logik wahrer Sätze zu tun, sondern dem Sammeln und Sichten bemerkenswerter Dinge.» Ihre Aufmerksamkeit «gilt weniger der Stabilisierung des Fundaments [...] als der Erschließung des Fundus, aus dem die Theologie ihren Unterhalt bestreitet und vielleicht einen Überschuß verwaltet [...] Ein amtliches Register der Fundorte [...] steht hier nicht zur Verfügung. Bleibt nur die Neugier eines «sensus theologicus», der über Land geht und sich Zeit nimmt, in den kleinen Büchern und großen Räumen der christlichen Religion, in Missalen und Brevieren, Gesangbüchern und Hymnensammlungen, schöner Literatur, Lyrik, Anthologien, Bildbänden, Museen, Kirchen, und natürlich in der Heiligen Schrift, bei den Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen und sogar den Konzilien.»

Stocks Schriften – muss man es eigens betonen? – sind dabei weder naiv noch nostalgisch. Auch das Hymnenbuch legt es nicht aufs Museale an. Vielmehr versteht es dieser Kölner Theologe wie kaum einer, Funken aus allem zu schlagen, worauf sein Blick fällt. Seine Übersetzungen der Hymnen sind von großer sprachlicher, manchmal dichterischer Qualität und seine Deutungen von einer Detailgenauigkeit, die weniger mit Pedanterie als mit Liebe zu tun hat: Liebe zur Sache, zum Gegenstand, zur Schönheit des Christlichen.

Fragen drängen sich auf – und Einwände. Die Klassizität der lateinischen Hymnen mag hinreichend belegt sein, nicht zuletzt durch das 19. Jahrhundert, das die Bestände mit ungeheurem Fleiß sichtete und sammelte, ordnete und kommentierte, das aufwändige Gesamtausgaben für die Wissenschaft und kleine Anthologien fürs Volk edierte. Nur: brauchen wir sie heute noch? Was fangen wir in Zeiten niedrigschwelliger Liturgieangebote mit Dichtungen an, die im Mailand des hl. Ambrosius noch für gemeindlichen Volksgesang geeignet gewesen sein mögen, dann aber – allein schon ihrer Sprache wegen – zum exklusiven Kulturgut monastischen und klerikalen Lebens wurden? Ist also ein Buch über lateinische Hymnen ebenso wie die ganze «Poetische Dogmatik» nicht viel mehr als ein aufgewärmtes romantisches Projekt, das die Einsicht in den Kulturbruch und die harte Arbeit am Begriff scheut?

Nur noch wenige der 33 lateinischen Hymnen und Sequenzen, die Alex Stock in diesem Buch vorstellt, können heute als christlich-katholisches Gemeingut gelten. Im neuen Gotteslob finden sich von ihnen nur (oder immerhin) noch die beiden Pfingstgesänge *Veni creator spiritus* und *Veni sancte spiritus*, die Ostersequenz *Victimae paschali laudes*, der Vesperhymnus *Ave Maris stella* sowie Thomas von Aquins Fronleichnamshymnus *Pange*

lingua gloriosi corporis mysterium. Außerdem wird der Marienhymnus *Ave regina caelorum* im katholischen Gesangbuch unter den Marienantiphonen aufgeführt. Sie immerhin sind dem kulturellen Gedächtnis der deutschsprachigen Katholiken weiterhin zugänglich. Man kann sie jederzeit beten, meditieren, singen – allein oder gemeinsam mit anderen.

Und – o Wunder der Spätzeit! – mehr noch als im Gotteslob finden sich (unterschiedlich niveauvolle) Versionen im Internet bei Youtube, eingestellt von Einzelnen und Chören aus aller Welt und oft versehen mit dem Hinweis, es handele sich um «a traditional catholic latin song». Die Klickzahlen schwanken zwischen einigen Tausend (*Iesu dulcis memoria*) und vielen Millionen (*Veni Creator Spiritus* und *Dies irae*). Totgesagtes feiert zuweilen fröhliche Urständ an unerwarteten Orten, die ein wenig ausgleichen, was dem Buch von Stock tatsächlich als einziges schmerzlich fehlt: die Musik und die Anleitung zum Singen dieser atemberaubend schönen Gesänge. Lebendiges Erbe ist ein Hymnus oder eine Sequenz nämlich in der Tat erst demjenigen, dem bei den Worten sogleich die Melodie in den Sinn oder besser noch: auf die Lippen kommt.

Abgesehen von dieser Einschränkung, die der Autor im Vorwort übrigens selbst formuliert, gilt für dieses Buch: Wer ein ebenso geistliches wie theologisches Vademecum durchs Kirchenjahr sucht, der wird schwerlich etwas Klügeres finden.

Christian Schuler, München

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

JAN ASSMANN

Egger Wiese 13, D-78464 Konstanz (Jan@assmanns.de). GND*: 11805077X.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@mailbox.tu-dresden.de).
GND: 11581812X.

MANFRED GERWING

Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt,
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt (Manfred.Gerwing@gmx.de). GND: 121834972.

KARL KARDINAL LEHMANN

Bischofsplatz 2a, 55116 Mainz (bischof.lehmann@bistum-mainz.de). GND: 11872715X.

HERBERT MEIER

Appenzeller Str. 73, CH-8049 Zürich (herbert.meier73@bluewin.ch). GND: 130281301.

HERBERT SCHLÖGEL

Prüfening Str. 86, 93049 Regensburg (herbert.schloegel@ur.de). GND: 10972805X.

CHRISTIAN SCHULER

Noestraße 23, D-81479 München (schulerich@t-online.de). GND: 1037797930.

★ Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

ICH – AMBIVALENZEN UND IDENTITÄTEN

Editorial

Namen zeigen an, woher jemand kommt und wohin er gehört. Der Nachname ist hierzulande der Familienname: Er verweist auf den primären Sozialraum seines Trägers, auf seine Ursprungsfamilie, und markiert nach einer Heirat gegebenenfalls die Zugehörigkeit bzw. Gründung eines neuen Sozialverbundes, der wiederum die Herkunft der nächsten Generation bestimmen wird. Während der Familienname verbindet, macht der Vorname den Unterschied. Er identifiziert einen Menschen innerhalb seiner Familie. Denn der Mensch ist nicht nur Kind seiner Eltern, sondern auch ein Jemand, den man individuell benennen, ansprechen und rufen kann.

Eigenartiger Weise verwenden wir selbst, abgesehen von einer kurzen Phase, in der das Kind sich selbst als Ich im Gegenüber zur Welt (zum Nicht-Ich) zu entdecken beginnt, unseren Vornamen nur in kommunikativen Erstsituationen, etwa in einer Vorstellungsrunde, oder in formalisierten schriftlichen Zusammenhängen, in denen wir gewissermaßen von außen auf uns zeigen. Unseren Vornamen führen nicht wir selbst im Mund, sondern der uns vertraute Andere, wenn er uns anspricht oder mit anderen über uns spricht. In der ersten Person Singular ist der Rufname nicht aussagbar. Denn er ist keine Selbstaussage, sondern eine Adresse. Wer einen Vornamen trägt, braucht, wenn er sich selbst ausspricht, den sprachlichen Stellvertreter, das Pro-nomen. Dieses Personalpronomen wiederum ist für jeden, der in erster Person redet, dasselbe: Ich. Jedes Ich braucht um seines Namens willen den anderen, und jeder andere ist ein Ich.

Folgt man soziologischen Analysen, ist es dieses Ich, das modernen westlichen Gesellschaften ihr typisches Gepräge gibt. Die Logik des Ich, die Selbstaussage der vielen einzelnen mittels Personalpronomen, ist zum Programm und Projekt einer ganzen Gesellschaft geworden. Ein erfolgreiches, unverwechselbares Ich ist man jedoch nicht einfach, man muss es täglich neu werden, man muss es gestalten, inszenieren und vor allem zeigen. Unverwechselbarkeit, die keiner sieht, zählt in der Generation Selfie nicht viel. Selbstvergewisserung geschieht durch digitalen Existenznachweis im sozialen Netzwerk, wenn die Selbstinszenierung im Foto, Video oder Microblog von den friends der online-Community gesehen, kommentiert, vor allem aber bestätigt (geliked) wird. Das reale Ich bleibt zwar die Instanz von Freu-

de und Hoffnung, Leid und Schuld, Trauer und Angst. Seine Präsentation in der digitalen Welt lässt (nur) sehen, was sich sehen lassen kann. Sie zeigt (nur) das, was vorzeigbar ist. Doch die Grenzen zwischen dem leibhaftigen Menschen und seinem halbierten digitalen Doppelgänger verschwimmen zusehends – nicht nur für das mediale Gegenüber, sondern auch für das Original des digitalen Abbilds. Es kann seine Manipulation durch die Algorithmen des Informationskapitalismus nur noch mit Mühe wahrnehmen. In dieser Welt wird sichtbar gemacht, was von vielen gesehen, und zu lesen gegeben, was von vielen gedacht werden soll. Die Logik der digitalen Welt erfasst und steuert, was berechenbar ist; unvorhersehbar Individuelles ist darin nicht vorgesehen.

Im angelsächsischen Sprachraum heißt der Rufname, sofern er nicht als «first name» auf seine Position im Gefüge von Vor- und Zuname reduziert wird, bis in die Sphäre zivilstandsrechtlicher Formulare hinein «Christian name». Die ursprünglich religiöse Codierung dieser immer noch üblichen Bezeichnung ist längst säkularisiert. Der Begriff dürfte einem Nichtchristen, der seinen Vornamen in amtliche Papiere einträgt, keine Schwierigkeiten bereiten. Aber er erinnert an einen wichtigen geistesgeschichtlichen Zusammenhang: Die Kirche tat sich mit den neuzeitlichen Errungenschaften der Autonomie und der Freiheitsrechte des Subjekts fraglos lange Zeit schwer. Die Moderne wurde zu einem guten Teil gegen die Beharrungskräfte und den Selbstbehauptungswillen des institutionalisierten Christentums erstritten. Jenseits dieser historischen Konfliktlinien ist die ideengeschichtliche Bedeutung des christlichen Glaubens für die Entdeckung der Persönlichkeit und Subjektivität des Menschen jedoch nicht zu verkennen. Das Christentum eröffnete einen geistigen Raum zur Individualisierung des Menschen. Die Taufe, auf die der englische Begriff für den Vornamen zurückgeht, stiftet Identität durch religiöse Namengebung. Das Ich findet in der sakramental besiegelten Beziehung zum Gott Jesu Christi, der es individuell beim Namen ruft und die Toten zum Leben erweckt, Grund und Dauer. Die dogmatischen Debatten des 4. und 5. Jahrhunderts brachten, obgleich aus christologischem und trinitätstheologischem Interesse, einen entscheidenden anthropologischen Durchbruch zur Bestimmung menschlicher Persönlichkeit. Und eine der ersten und wichtigsten Autobiographien der Antike entstand aus religiösem Interesse in einem dezidiert christlichen Kontext. Augustinus bekundet in seinen *Confessiones* (um 400 n. Chr.) die Erfahrung, durch Gottes Gnade im Innersten seiner selbst – *inferior intimo meo et superior summo meo* (*Conf III, 6*) – zu sich selbst befreit worden zu sein.

Ob auf sakramentaler, reflexiver oder selbstreflexiver Ebene, immer wieder erweisen sich drei Dimensionen des Menschseins als zentral: Selbststand – in neuzeitlicher Diktion: Autonomie –, Leiblichkeit und Relationalität. Jede

dieser Dimensionen lässt sich, wie die Geschichte zeigt, religiös, aber auch, wie die Gegenwart belegt, rein säkular interpretieren und formen. Jede dieser Dimensionen kann, einseitig betont oder einseitig vernachlässigt, menschliches Leben aus der Balance bringen. Das vorliegende Heft beschäftigt sich mit Gestalten und Konversionen des jeweils individuellen, aber ausnahmslos jedem aufgegebenen Ich. Außerdem stellt es einige explizit religiöse Optionen der Identitätsfindung zur Debatte. Auf einen zeitdiagnostischen Beitrag von *Hans-Joachim Höhn* zum Profil heutiger Suchbewegungen nach dem «wahren» Ich folgt zunächst eine Relecture der Entdeckungsgeschichte des Subjekts im Kontext christlich geprägter Horizonte durch *Armin Wildfeuer*. *Erwin Dirscherl* thematisiert sodann unter Rekurs auf Franziskus' Appell zu einer Revolution der Zärtlichkeit den Leib als Medium menschlicher Beziehungen und Weltwahrnehmung. *Alex Lefrank SJ* erinnert an den Beitrag ignatianischer Spiritualität zur Entwicklung und Gestaltung menschlicher Identität. *Meik Schirpenbach* weitet den Horizont von Subjektivität und Intersubjektivität um eine Perspektive des christlichen Ostens und erläutert die Überlegungen Dumitru Stăniloaes zur Reziprozität zwischenmenschlicher und gottmenschlicher Beziehungsfähigkeit.

Julia Knop

HANS-JOACHIM HÖHN · KÖLN

AUF DER SUCHE NACH DEM «WAHREN» ICH

Erkundungen in säkularen und religiösen Szenen

Wer eine Umfrage startet und erkunden will, was junge Menschen antreibt und worauf sie erpicht sind, kann seit 20 Jahren immer wieder hören: Eigenes Geld, eigene Wohnung, eigenes Auto – vor allem aber: ein eigenes Leben.¹ Dass nur ein eigenes Leben ein gelungenes Leben kann, wissen aber auch die Älteren. Bis in die letzte Phase ihres Daseins wollen sie selbstbestimmt leben. Und selbst über ihren Tod wollen sie verfügen.² Selbstbehauptung und Selbstverantwortung nehmen auf ihrer Werteskala die vordersten Ränge ein. Vor dem eigenen Tod ist das eigene Leben gefragt – und ebenso fraglich. Denn es ist keineswegs ausgemacht, worauf es im Leben vor dem Tod ankommt. Erst recht stellt sich eine erhebliche Verlegenheit ein, wenn es gilt, in einem eigenen Leben das Eigene zu leben. Steht dahinter die Aufforderung zur Durchsetzung eigener Interessen und Bedürfnisse inklusive der Beanspruchung einer erheblichen Bein- und Ellbogenfreiheit?

Mit der Erfassung und Sicherung der Besonderheit eines eigenen Lebens sind zahlreiche Versprechen, Versuche und Irrtümer verbunden, die im Folgenden schlaglichtartig beleuchtet werden sollen. Es geht um Einblicke in säkulare und religiöse Szenen, in denen Menschen unterwegs sind, die nach ihrem wahren Ich suchen.³ Aber mehr noch geht es um die Frage, welche Einsichten aus Fehlanzeigen entstehen. Denn bisweilen entdeckt der Mensch, was er nicht sucht, oder er nimmt eine Fundsache an sich, die einem anderen gehört. Und ebenso kann es sein, dass er ausgerechnet bei der Suche nach seinem wahren Ich leer ausgeht.

HANS-JOACHIM HÖHN, geb. 1957, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln; seit 2012 Koordinator des Master-Studienganges «Religion – Kultur – Moderne».

Eigenes Leben: Vom Haben zum Zeigen

«Hoppla, jetzt komme ich!» – Offensichtlich muss man mit einem Rempler auf sich aufmerksam machen, sich in den Vordergrund schieben und gegenüber Konkurrenten durchsetzen, will man etwas vom (eigenen) Leben haben. Die Sorge um das eigene Leben führt unverkennbar zu einem Verdrängungswettbewerb. Vom Leibe halten muss man sich die Anderen und das Fremde, wenn es um das Eigene geht. Das Eigene ist in diesen Fall der Ausdruck einer Differenz. Sich zu Eigen zu sein und etwas sein Eigen nennen, bedeutet: etwas sein und/oder haben (wollen), was die anderen nicht sind und haben.

Sein und Haben genügen jedoch nicht. Man muss es auch zeigen können. Viele Zeitgenossen laden auf der eigenen Homepage oder auf den Plattformen sozialer Netzwerke wie Facebook, Xing oder Instagram permanent Existenzbeweise hoch. Hier werden Bildergalerien und Videoarchive angelegt, welche belegen, dass die Abgebildeten etwas erlebt und vorzuweisen haben, was sich sehen lassen kann. Das Material soll zugleich Rückschlüsse auf den jeweiligen Bildgeber und (Selbst-)Darsteller möglich machen: «Seht her – das bin ich!» Hier wird Vorzeigbares aus dem eigenen Leben präsentiert und gezeigt, wie man gesehen werden möchte – meist ohne zu bedenken, wie sehr dabei gesellschaftliche Darstellungserwartungen bedient werden (wollen).⁴ Jemand sein heißt heute: sich sehen lassen können. Zumindest muss man über Ansehnliches verfügen, das die Mitmenschen in Augenschein nehmen und «likern» oder «dislikern» können.

Wer die damit verbundenen Castingeffekte vermeiden will und den Inszenierungscharakter der medialen Selbstdarstellung durchschaut hat, kann die Möglichkeiten des Internets für reichlich gegensätzliche Absichten und Anliegen nutzen. Es bietet zum einen die Gelegenheit zu einer Authentizitätsshow.⁵ Wer unzählige «Selfies» von sich selbst veröffentlicht und mit ihnen Whatsapp- oder Twitternachrichten anreichert, macht sichtbar: «Das da bin wirklich ich und ich bin auch wirklich da! Was ich zeige, bin ich und ich bin, was ich zeige! Ich lasse meine «friends» und «follower» ungefiltert teilhaben an meinem Alltag.»⁶ Hier scheint sich dank medialer Unterstützung ein expressiver Narzissmus zu verbreiten: «Ich werde gesehen, also bin ich. Um zu sehen, dass ich bin, muss ich zeigen, wo ich bin.»⁷ Zum anderen eröffnet das Internet auch die Chance, sich diverse Alias-Identitäten zuzulegen und anonym oder unter Pseudonym unterwegs zu sein. Nach der Devise «Eigentlich bin ich ganz anders!» kann man online jene Seiten der eigenen Persönlichkeit zeigen oder ausleben, die man offline eher verbergen möchte. Sich mehrere Identitäten aufzubauen, ist eine erprobte Strategie, um sich das Copyright auf das eigene Leben zu sichern. Auf diesem Weg nimmt auch der Authentizitätsdruck ab, der von der Erwartung ausgeht, dass nur

echt ist, was jemand von eigener Hand zustande bringt und wofür jemand mit der eigenen Person einsteht.

Der Zwang zur permanenten Übereinstimmung von Wort und Tat, Selbst und Sache lädt eben auch dazu ein, sich zu verstellen und vorzutäuschen, es verhalte sich in Wahrheit so, wie es in der medialen Wirklichkeit aussieht. Die scheinbar freiwillige Selbstverpflichtung zur Echtheitszertifizierung des Tuns und Zeigens will längst nicht jeder Zeitgenosse unterschreiben, denn dahinter wird eine neue Form der Fremdbestimmung vermutet. Das Leben, das unter diesem Zwang geführt wird, ist zwar noch ein eigenes Leben, aber es ist nicht mehr selbstbestimmt.

Selbstbestimmtes Leben – eigentliches Leben

Nur ein eigenes Leben kann in der Moderne ein gutes Leben sein. Um dieser Eigenheit willen wird es auch weithin als unangemessen empfunden, ein verallgemeinerbares Leitbild des Menschseins zu entwerfen oder Vorbilder, Ideale und Tugenden aufzulisten, denen man nacheifern soll. Um ein eigener Mensch sein zu können, will der moderne Mensch zunächst im Blick auf sich selbst (und allein) wissen: Wie bringe ich es im Leben zu etwas? Wie komme ich in diesem Leben auf meine Kosten?

Allerdings erweisen sich viele Vorschläge, wozu man es im Leben bringen könnte, noch nicht zureichend zur Bestimmung des eigenen Lebens. Auto, Geld, Wohnung wollen alle anderen ja auch. Daher erweitert die Moderne das Versprechen eigenen Lebens: «Niemand hat Dir vorzuschreiben, wie Du leben sollst. Finde selbst heraus, was zu Dir passt! Führe kein Leben aus zweiter Hand. Schreibe Dir das Drehbuch Deiner Biographie selbst. Sei in einer Person Hauptdarsteller und Regisseur Deines Lebens! Such Dir selbst aus, was für Dich wichtig und richtig ist!»

Eine solche Aufforderung wird gern gehört. Zu einem guten Leben gehören zweifellos Freiheit und Selbstbestimmung. Zum eigenen Leben gehört auch, einen eigenen Willen zu haben und nach diesem Willen das Leben zu führen.⁸ Gleichwohl führt dieser Zusammenhang von Autonomie und eigenem Leben sogleich in neue Verlegenheiten: Wie findet man heraus, was man eigentlich und selbst will? Wonach soll man sich richten, um Maßstäbe der Selbstbestimmung zu gewinnen? Nur am Wollen, d.h. man sollte nichts tun, wenn man es nicht will? Folgt daraus, dass man nur tut, was man will und weil man es will? Ist der freie Wille die alleinige Quelle von Handlungsmotiven? Woran soll ein derart eigenwilliges, selbstbewusstes und freies Subjekt sonst noch Maß nehmen bei der Umsetzung eines selbstbestimmten Lebens? Sollte sich der Wille mit der Vernunft paaren, so dass ein vernünftiges Wollen entsteht? Aber kommt man beim Aufbau und bei der Umsetzung eines eigenen

Willens allein mit der Vernunft aus? Kommt der Vernunft vielleicht nur ein Mitbestimmungsrecht (oder ein Vetorecht?) im Ensemble weiterer Faktoren und Antriebskräfte menschlichen Wollens und Tuns zu? Vielleicht ist man ja nur ein halber Mensch, wenn man sich allein auf die Vernunft verlässt.⁹

Ein Mensch hat wenig von der Selbstbestimmung seines Daseins, wenn dabei Wichtiges ausgelassen wird oder unberücksichtigt bleibt. Ganzheitlich Mensch zu sein verlangt darum, auch das im Menschen wahrzunehmen, was diesseits und jenseits von Wille und Vernunft seinen Platz hat: Ängste, Sehnsüchte, Bedürfnisse, Triebe, Stimmungen. Man wird aber gewiss kein eigener Mensch, wenn man die Bestimmung des eigenen Tuns und Lassens jeweils von Lust und Laune abhängig macht. Und ebenso wenig kann dies gelingen, wenn alles Selbstsein aufgesogen wird von Rollen und Funktionen, die dem Menschen von der Gesellschaft zugeteilt werden. Darum weist die Frage nach einem eigenen Leben, von dem bisher nur klar ist, dass es ein freies und ganzheitliches Leben sein soll, in zwei Richtungen:

Wie kann man verhindern, dass man entweder Spielball gesellschaftlicher Zwänge und Moden wird, oder an den Fäden der eigenen wechselnden Bedürfnisse und Lüste, Laster und Süchte hängt?

Wie findet man heraus, wie man eigentlich «ganzheitlich» leben kann, so dass man im eigenen Leben auch das Eigene ganz und gar zu leben vermag?

Dass das Leben in der Moderne so fremdbestimmt nicht sein kann, um darin dennoch selbstbestimmt leben zu können, ist die Überzeugung einer Vielzahl von Ratgebern zur Lebensführung, welche die Gestaltung einer Biographie wie die Steuerung eines Unternehmens verstehen. Sie bieten zahlreiche Tools zur Selbsterforschung und Selbstoptimierung an, damit eine Ich-AG die größte Rendite einfahren kann. Ebenso beliebt sind Trainingscamps mit ehemaligen Spitzen- und Extremsportlern, bei denen Techniken der Selbstüberwindung erlernt werden können. Weniger körperbetont geht es in Seminaren zur «ars vivendi» zu. Ihre Veranstalter bedienen sich aus dem Copyshop der Geistesgeschichte und lassen in ihren Workshops das «best of» antiker Weisheitslehren, neuzeitlicher Moralistik und postmoderner Lebenskunst aufleben.¹⁰ Von den Ratsuchenden werden diese Fundstücke dann in therapeutisch-ästhetische Anleitungen zur Daseinserleichterung weiterverarbeitet.

Der Abstand zwischen Ich und Selbst

Viele Individuen treibt die Sorge um, wie sie entdecken können, was ihre Individualität und Originalität ausmacht und wie sich ihr faktisches Ich

mit ihrem eigentlichen Ich zur Deckung bringen lässt. Hier ist guter Rat teuer. Die Lebensberatungsbranche, die professionell und profitabel arbeitet, hält jedoch auch erschwingliche Angebote parat. Manchmal wehrt sie sich mit Dumpingpreisen gegen drohende Konkurrenz. Denn mit einer eigenen Expertise und dem Versprechen der Uneigennützigkeit treten auf diesem Feld die Vertreter religiöser Selbstfindungsangebote auf. Sie haben jedoch nur dann Erfolg, wenn sie das psychologisch-pädagogische Credo des «self-empowerment» ihrer Klienten respektieren und zum Bestandteil ihrer Sinnofferten erheben.¹¹ Deren Leitfragen lauten: Was steckt noch in mir? Was kann ich noch aus mir machen? Was ist mein wahres und eigentliches «Ich»? Wie kann ich den Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Selbst verkürzen?¹²

Was Kirchenvertreter oft nur moralisch verstehen, nehmen säkulare Selbsterkunder auf gänzlich andere Weise beim Wort: Umkehr. Sie drehen die Richtung religiöser Selbstvergewisserung um und begeben sich auf eine Transzendenz nach innen. Offenbarungen erwarten säkulare Transzendenzinteressenten nicht aus einer metaphysischen Außenwelt oder von einer höheren Instanz, sondern aus ihrer psychischen Innenwelt. Manche Reisende in das eigene Innere entdecken wie einst Augustinus ein unruhiges Herz, aber ziehen daraus einen anderen Schluss: «Vielleicht ist mein Herz deshalb so unruhig – weil es nicht ruht in mir!?» Ihnen geht es nicht darum, sich ins jenseitig Göttliche aufzuschwingen. Sie suchen die Selbstübereinstimmung. Mystische Exzentriker wollen sie nicht werden. Sie haben es abgesehen auf die Konzentrik von Seele, Selbst und Göttlichem. Hoch im Kurs stehen Anleitungen, in denen man lernt, sich in die Mitte dazu passender konzentrischer Kreise zu bewegen. Dabei sind als Wegbegleiter die Repräsentanten einer östlichen und westlichen Spiritualität gleichermaßen willkommen, wenn sie es nur schaffen, einen «inwendigen» Zugang zur Spiritualität des Selbstseins zu legen. Ihr Publikum hat es auf Wirkungen sakraler Objekte und Praktiken abgesehen, die sie bei entsprechender Anwendung im religiösen Subjekt hervorrufen. Sie sollen vor allem Gefühle und Stimmungen auslösen, die als heilsam, tröstend, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden können.

Eigenes Leben – eigener Glaube

Diese Inversion religiöser «Äußerlichkeiten» hat einen deutlich institutionen- und traditionskritischen Akzent. Viele spirituell Aufgeschlossene suchen nach religiösen Live-Kontakten. Sie wollen sich nicht mehr damit begnügen, auf eine Offenbarung angewiesen zu sein, von der nur Abschriften erhalten sind, über deren Deutung allein eine religiöse Behörde und deren

hauptamtliches Personal autoritativ befinden dürfen. Was diese Textdeuter selbst nur vom Hören-Sagen kennen, wollen sie aus eigenem Erleben bestätigen finden. Und über die existentielle Relevanz des Erlebten wollen sie selbst befinden. Daher geben sie wenig auf die Autorität religiöser Organisationen und auf die Expertise ihrer Beamten, sondern halten sich selbst für erfahrungs- und deutungskompetent. Sie setzen bei der Suche nach religiösen Gewissheiten im Dienste der Selbstvergewisserung dort an, wo sie unstrittig und unabweisbar für sich selbst Zuständigkeit reklamieren können: bei ihren Befindlichkeiten und Gefühlen, d.h. bei ihrer «Innerlichkeit».

Eine solche subjektzentrierte Form religiöser Unruhe mündet nicht mehr in eine milieuhafte oder vereinsförmige Zugehörigkeit.¹³ Denn hier tritt die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biographie-integrative Funktion zurück. Religion ist nicht mehr dazu da, um ein Individuum in eine Gemeinschaft einzugliedern, um sowohl dieser Gemeinschaft als auch dem Individuum ein geschichtlich-soziales Kontinuum zu gewährleisten. Vielmehr ist Religion dort gefragt, wo sie zur Sicherung biographischer Kontinuität trotz zahlreicher Brüche und Fragmente auf Seiten des Individuums beiträgt. Die Nachfrage nach religiösen Riten und Symbolen richtet sich daher auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Dahinter steht ein Bedürfnis der Selbstaffirmation: Religion hat mit dem Wunsch zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben. Benötigt wird ein roter Faden, mit dem man sich in der eigenen Lebensgeschichte zurechtfinden kann.

Spirituelle Selbstmedikation

Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich vor diesem Hintergrund weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstfindung, -vergewisserung und -bestätigung in Gang setzen können. Die Leitfrage vieler Zeitgenossen ist nicht, wie sie einem Gott gerecht werden, auf dass er ihnen gnädig wird. Ihr Interesse besteht vielmehr darin, herauszufinden, was in und von einer Religion ihnen gerecht wird. Was passt zu ihnen, um jene existenziellen Leerstellen füllen zu können, die ihnen das Leben sinnlos vorkommen lassen? Wenn es stimmt, dass Religion von dem erzählt, was ihnen existenziell fehlt und was diese Leerstelle passgenau füllen kann, und wenn es ebenso zutrifft, dass religiöse Menschen auf der Suche nach dem «fehlenden Passenden» sind, dann weiß jedes Subjekt aus der Erfahrung des eigenen Lebens am besten, was ihm fehlt – und kann allein ermessen, was zu ihm passt!¹⁴

Zunehmend lassen sich daher Phänomene der «spirituellen Selbstmedikation» beobachten. Man stellt sich selbst die Diagnose einer spirituellen Befindlichkeitsstörung und hält nach passenden Therapieangeboten Ausschau. Viele Zeitgenossen wenden hierbei das Versprechen der Moderne, mit ihr sei die Zeit gekommen, in der jeder Mann und jede Frau endlich ein «eigener Mensch» sein könne, auch auf ihre religiösen Angelegenheiten an.¹⁵ Das «forum internum» ihres eigenen Erlebens wird ihnen zum Bürgen von Authentizität und Autonomie. Es macht sie unabhängig von der spirituellen Rezeptpflicht, auf der religiöse Institutionen beharren. Religiöse Selbstversorger finden allein heraus, was ihnen spirituell fehlt, und verordnen sich selbst das passende Remedium.

Beziehungssingles

Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als «gesellige Einzelgänger»: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich in lockeren Formen des Dabei- und Miteinanderseins überschritten werden. Attraktiv und hilfreich sind dabei Veranstaltungen und Erlebnisse, die ein «unbestimmtes Besonderes» zum Thema haben. Dazu gehören etwa sommerliche Kulturfestivals, deren Motto etwas Besonderes, aber nichts Bestimmtes verspricht – wie z.B. das alljährliche Feuerwerksspektakel «Kölner Lichter» oder die Bonner Variante «Rhein in Flammen». Den Teilnehmern wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes gemeinsam zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Katalysator hierfür sind Erfahrungen des Einmaligen, Unwiederholbaren, Außergewöhnlichen, Singulären, d.h. des «Anderen» gegenüber dem Gewohnten, Üblichen, Normalen.

Am besten eignen sich hierfür Veranstaltungen mit Event-Charakter. Sie sind zum einen meist besonders «niederschwellig», was die Teilnahmebedingungen betrifft. Zum anderen stiften sie zeitlich befristete Zugehörigkeiten, aus denen keine weiteren Verpflichtungen erwachsen. Die Teilnahme vermittelt ein Gemeinschaftserlebnis, aber diese «Mitgliedschaft» verpflichtet zu nichts – weder zu einem Bekenntnis noch zu einer dauerhaften Bindung.¹⁶ Dieser Umstand ist attraktiv für Menschen, die auch in religiösen Angelegenheiten an etwas Außergewöhnlichem interessiert sind, das sie aber von dogmatischen und moralischen Verbindlichkeiten frei halten wollen. Wer von ihnen religiöse (Groß)Veranstaltungen besucht, will nicht primär dogmatisch belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden. Es geht vielmehr um intensive ästhetische und emotionale Eindrücke, die ein

außergewöhnliches Ereignis hinterlässt. Verehrt werden charismatische Persönlichkeiten, die – wie etwa der Dalai Lama – gerade wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Nötigung in Glaubensfragen beeindrucken.

Wo spirituell eindrucksvolle Gestalten auf dogmatische Festlegungen nicht verzichten, wird von kritischen Zuhörern bereits Fremdbestimmung gewittert. Sie wollen von einem Erlebnis gefesselt werden, aber nicht von dessen Deutung, die bereits andere vorgenommen haben. Die Bestimmung von Geltungsansprüchen oder praktischen Folgen (oder deren Relativierung), die sich aus einem intensiven Erlebnis ergeben mögen, wird weder einer Institution noch einem ihrer Kritiker überlassen. Dieses Recht reklamieren die vor Ort anwesenden Individuen für sich selbst – oder sie verzichten darauf. Wer nach reflexiven Vereindeutigungen des von ihnen Erlebten fragt, erhält oft die Auskunft: «Das kann man gar nicht beschreiben. Man muss einfach dabei gewesen sein!»

Sämtliche bisher angesprochene Trends und Tendenzen, welche die Suche nach dem wahren Ich prägen, bündeln sich in einem Format religiöser Suche, das seit etlichen Jahren hoch im Kurs steht: das Pilgern.¹⁷ Pilger zeigen sich zwar als religiöse Individualisten, aber nicht als selbstbezogene und abweisende Eigenbrötler. Die idealen Pilger sind «Beziehungssingles»: Sie folgen ihrem eigenen Schritt und Rhythmus, aber auf einem gemeinsamen Weg. Sie wollen eine Zeit lang für sich sein, ohne aber auf Dauer allein bleiben zu müssen. Pilger kommen unterwegs einander ganz nah, geben Intimes von sich preis und wissen zugleich, dass daraus keine gegenseitigen Verbindlichkeiten erwachsen. Es gibt ein gemeinsames Ziel und eine Richtung, der alle folgen. Und dennoch ist ein jeder nur dem je eigenen Tempo und Schrittmaß unterworfen. Auf einer Route, die schon unzählige Andere vor ihm gegangen sind, ist jeder Pilger nicht der erste und nicht der letzte, auch wenn er im Augenblick auf sich gestellt ist. Er findet auf Zeit Gemeinschaft in den Herbergen und Zufallsbekanntschaften unterwegs.

Auf eigenen Füßen

Pilgern liegt einerseits im Trend der Individualisierung und setzt andererseits seine eigenen «kommunitären» Momente dagegen. Es handelt sich um eine «do-it-yourself»-Religiosität, die zwar alle Formen eines institutionellen Zugriffs auf das individuelle Tun meidet, aber dennoch gelegentlich nach institutionellen Haltegriffen Ausschau hält – zumindest dann, wenn es um die Ausstellung von Pilgerpass und die Aushändigung der Pilgerurkunde geht. Pilger möchten in ihrer Individualität bestärkt werden, durchbrechen aber immer wieder die Phasen der Vereinzelung und geben religiöse Kontaktanzeigen auf.

Wo derart Individuum und Institution zusammenkommen, darf dennoch eine dritte Größe nie fehlen: die Freiheit des Denkens und Glaubens. Viele «Umkehrwillige» aus einer biographisch bedingten Religionsferne wollen in religiösen Kontexten weder Bekenntniszwängen unterworfen noch lehramtlich überwacht oder moralisch bevormundet werden, sondern auch in religiösen Angelegenheit möglichst rasch auf eigenen Füßen stehen. Sie möchten sich in ihrer Religion frei bewegen können. Wenn sie mit anderen zusammenkommen – dann ohne Gängelei und unter einem freien Himmel! Eine solche Konstellation bietet ebenfalls das Pilgern. Pilgern kann man nur im Freien, unter freiem Himmel. Pilgern stellt zwar auch besondere Ansprüche – nicht zuletzt in mentaler und physischer Hinsicht. Wer sich auf den Weg macht, muss dafür sorgen, dass er entsprechend in Form ist und bleibt. Wer pilgert, muss sich von allem trennen, was schwer oder belastend ist und Schwerfälligkeit hervorruft. Den richtigen Kurs kann man nur im Gehen halten. Dem Erhalt der Mobilität ist daher ebenso viel Beachtung zu schenken wie der Suche nach dem richtigen Weg. Aber diese Ansprüche der Beweglichkeit und Ausdauer, der Beharrlichkeit und Zielstrebigkeit sind abseits von Dogma und Moral angesiedelt und setzen andere Maßstäbe.

Beim Pilgern wird nicht (nur) über religiöse Ansichten gesprochen oder eine religiöse Einsicht besprochen, sondern die dazu gehörenden Erfahrungen werden buchstäblich in Gang gesetzt. Und es bleibt dem Pilger genügend Zeit, sich darüber eigene Gedanken zu machen. Diese Gedanken mögen am Ende den intellektuellen Extrakt einer Einsicht und Erfahrung bilden, die den Menschen auf die Spur Gottes gebracht hat. Beim Pilgern aber wird diese Spur selbst gezogen. In dieser Spur wird der Mensch bewegt von dem, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Das Pilgern öffnet einen Zugang zur Anwesenheit dessen, das eine Spur durch die Sinne und Gefühle des Menschen zieht.

Stand im Beständigen finden

Für viele Zeitgenossen ist Religion «konstitutionell konservativ», d.h. sie ist nicht durch die Wegmetapher zu charakterisieren, sondern steht für das Bleibende, worin man eine «Bleibe» findet in einer Gesellschaft, die ansonsten einem Beschleunigungs- und Innovationsdiktat untersteht. Nicht Beweglichkeit, sondern Beständigkeit markiert den Grundzug dieser Spiritualität. In einer Zeit, die von permanenten Veränderungen geprägt ist, sind Orte und Zugehörigkeiten gefragt, die sich durch Stabilität, Vertrautheit und Verlässlichkeit auszeichnen. Man orientiert sich an besseren alten Zeiten. Denn man weiß, dass eine Liaison mit dem Zeitgeist keine große Zukunft hat. Jede Anpassung an einen Trend ist so kurzlebig wie der Trend selbst.

Hoch im Kurs stehen Traditionen, die vormodernen (besser noch: archaischen) Ursprungs sind; in ihnen steckt das Versprechen der Authentizität, des Unverfälschten, Wahren, Reinen. Gepflegt wird daher die Treue zum Ursprung und zu jenen Personen, die sich selbst diese Treue bewahrt haben. Wer über sich hinauswachsen möchte, dem wird geraten, zuerst möglichst tiefe Wurzeln zu bilden. Wahrheit im existenziellen und religiösen Sinn verbürgt das geschichtlich Bewährte. Von ihnen bezieht man das Regelwerk der Lebensführung. Gehandelt wird nach der Devise: «Halte bestimmte Regeln und Du wirst sehen, wie sie Dir Halt geben!»

Allerdings kommt diese Treue zum Ursprung und zu haltgebenden Regeln nicht unmittelbar religiösen Institutionen zu gute. Selbst dort, wo eine dogmatische oder rituelle Re-Codierung religiöser Lebensführung gesucht wird, dient sie meist einer subjektzentrierten Identitätsstabilisierung. Wen es in traditionalistische religiöse Zirkel verschlägt, erwartet für sich selbst eine Identitäts- und Sinnvergewisserung – und nur um dieses Effektes willen ist er an der Stabilität traditionalistischer Kreise interessiert.

Risiken der Ego-Mystik

Die Suche nach dem wahren Selbst, das sich vom faktischen Ich unterscheidet, verläuft nicht ohne Risiko. Man kann sich auf den Wegen in die Tiefe der eigenen Persönlichkeit auch verlaufen und verirren. Wer als «Psychonaut» sein inneres Ausland entdecken will, wird nicht nur ungehobene Schätze entdecken, sondern auch auf das Endlager seines psychischen Unrats stoßen. Wie der Selbstüberstieg ins Erhabene nur zu oft im metaphysischen Niemandsland endet, so kann man beim Eintauchen in die eigene Innenwelt auch leer ausgehen. Beim Auftauchen muss sich mancher eingestehen: «Da war gar nichts. Vielleicht finde ich mich eher dort, wo ich von der Vorstellung loskomme, ich müsste nur zu *mir* kommen, um ganz bei mir zu sein.» Das Daseinsparadox, das eigentlich zu bewältigen ist, besteht darin, dass jeder Mensch für sich zwar ein eigener Mensch ist, aber um «ganz Mensch zu sein, mit mehr etwas anfangen muss als nur mit sich selbst. Eine Ego-Mystik erspart zwar die mühsame Auseinandersetzung mit den und dem Anderen. Aber sie führt auch dazu, dass einem Menschen die bereichernde Begegnung mit dem Anderen in sich selbst und mit sich selbst im Anderen vorenthalten bleibt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Ulrich BECK (Hg.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Landschaft, in der wir leben*, München 1997; Peter GROSS, *Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert*, Frankfurt 1999.
- ² Vgl. Svenja FLASSPÖHLER, *Mein Tod gehört mir. Über selbstbestimmtes Sterben*, München 2013.
- ³ Zu einer weitgespannten Sichtung von zeitgenössischen Identitätsdiskursen siehe Christina DROBE, *Menschsein als Selbst- und Fremdbestimmung*, Berlin – Boston 2016.
- ⁴ Zu den Anfängen des Authentizitätstheorems siehe Sven REICHARDT, *Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren*, Berlin 2014.
- ⁵ Vgl. hierzu Bernhard PÖRKSEN – Wolfgang KRISCHKE (Hg.), *Die Casting-Gesellschaft. Die Sucht nach Aufmerksamkeit und das Tribunal der Medien*, Köln 2010.
- ⁶ Vgl. Tobias KOCH, *Selfies – Ein starkes Werkzeug für das persönliche Impression Management. Visuelle Inszenierung in sozialen Netzwerken*, Hamburg 2015.
- ⁷ Vgl. Martin ALTMAYER, *Auf der Suche nach Resonanz. Wie sich das Seelenleben in der digitalen Moderne verändert*, Göttingen 2016.
- ⁸ Vgl. Markus WILLASCHEK, *Der eigene Wille. Zum Zusammenhang zwischen Freiheit, Selbstbestimmung und praktischer Identität*, in: Jan-Christoph HEILINGER u. a. (Hg.), *Individualität und Selbstbestimmung*, Berlin 2009, 91–111.
- ⁹ Vgl. Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt 2002, 279–298.
- ¹⁰ Vgl. Lutz v. WERDER, *Lehrbuch der Philosophischen Lebenskunst für das 21. Jahrhundert*, Berlin – Milow 2000.
- ¹¹ Zum Ganzen siehe auch Jörg STOLZ u. a. (Hg.), *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*, Zürich 2014.
- ¹² Als besonders resonanzfähig für diese Erwartungen erweist sich z. B. Richard ROHR, *Das Wahre Selbst. Werden, wer wir wirklich sind*, Freiburg – Basel – Wien 2015.
- ¹³ Vgl. Werner GEBHARDT, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: Ansgar KREUTZER – Franz GRUBER (Hg.), *Im Dialog? Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 297–317.
- ¹⁴ Symptomatisch für diesen Trend sind Titel und Inhalt von Georg SCHWIKART, *Prüft alles, behaltet das Gute. Selbst entscheiden, was man glaubt*, Freiburg – Basel – Wien 2015.
- ¹⁵ Zur Deutung dieses Phänomens siehe Werner GEBHARDT, *Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts*, in: Michael N. EBERTZ – Rainer SCHÜTZEICHEL (Hg.), *Sinnstiftung als Beruf*, Wiesbaden 2010, 33–42.
- ¹⁶ Vgl. hierzu Werner GEBHARDT, *Flüchtige Gemeinschaften. Eine kleine Theorie situativer Event-Vergemeinschaftung*, in: Dorothea LÜDECKENS – Rafael WALTHERT (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel*, Bielefeld 2010, 175–188.
- ¹⁷ Vgl. exemplarisch aus der beständig anwachsenden Literatur Detlef LIENAU, *Religion auf Reisen*, Freiburg 2015.

ABSTRACT

In Search of the «Real» Ego: A Survey of Secular and Religious Milieus. Modernity promises everyone a life of his/her own. But this offer brings with it restraints and challenges. One prerequisite of a self-determined life is to know what makes your «self», and how this can be conceived and realized. Many secular and religious milieus are nowadays centered around the quest for the «real» ego. In opposition to this move towards spiritual egocentrism this article reminds us that it is not sufficient for man to find only himself. To have one's own life is more than just dealing with oneself.

Keywords: self – spirituality – youth culture – social media – identity

ARMIN G. WILDFEUER · KÖLN

DAS SUBJEKT ALS GELTUNGSINSTANZ

Die Vorgeschichte seiner Entdeckung im Raum christlicher Metaphysik

Die Begriffe «Subjekt» und «Subjektivität», um die der Sache nach sich in Neuzeit und Moderne eine Philosophie des endlichen Vernunftsubjekts ausbildet, hatten im Denkraum des Katholizismus lange Zeit keinen guten Klang. «Zu Recht!» werden die Verächter jeder Subjektphilosophie sagen, denn die Etablierung einer Philosophie des endlichen Vernunftsubjekts hat die Ablösung der Geltungsinstanzen Natur und Gott zur Voraussetzung. Dies muss aber zwangsläufig, so raunen sie, in «Subjektivismus» und «Relativismus» enden. Gegen das «venenum kantianum»¹ wird daher seit dem 19. Jahrhundert die Neuscholastik als die «Philosophie der Vorzeit»² in Stellung gebracht. «Zu Unrecht!» werden dagegen diejenigen sagen, die die Entdeckungsgeschichte des Subjekts kennen und diese im Rahmen einer Freiheitsgeschichte interpretieren. Sie warnen deshalb vor einem «salto mortale zurück ins Mittelalter». Denn wie Dietrich Bonhoeffer zurecht anmerkt: «Das Prinzip des Mittelalters [...] ist die Heteronomie»³. Der Geltungsanspruch des endlichen Vernunftsubjekts dagegen wird vorrangig mit seiner Autonomie begründet, die darin besteht, aus Freiheit Ordnungen des Erkennens und Handelns allererst setzen zu können, ja in Ermangelung anderer nicht-heteronomer Orientierungsgrößen sogar zu müssen.

Mit «Subjekt» ist daher in der Neuzeit primär eine Geltungsinstanz gemeint (1). Sie löst den Gott der philosophierenden Theologen als Geltungsinstanz ab, der selbst als das «absolute Vernunftsubjekt» schlechthin gedeutet wurde. Seine spekulative Ausdeutung im Rahmen der mittelalterlichen Metaphysik bleibt jedoch weitgehend Denkmustern des antiken Intellektualismus verhaftet. Dieser lässt für den Freiheitsanspruch des endlichen Vernunftsubjekts keinen Raum (2). Es sind genuin theologische Problemanzeigen und spiritualitätsgeschichtliche Motive, die im Spätmittelalter zu einer Neubegründung der Metaphysik unter nominalistisch-voluntaristischem

ARMIN G. WILDFEUER, geb. 1960, ist Professor für Philosophie an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Köln.

Vorzeichen führen. Der neue Gedanke der Freiheit und Allmacht Gottes leitet einerseits das Ende des mittelalterlichen Ordo-Denkens ein, er macht andererseits den Weg allererst frei für das neuzeitliche Subjektdenken (3). Das moderne Subjektverständnis hätte nicht zu seinem spezifischen Profil und seinem neuzeitlichen Rang ohne diesen «christlichen» Entdeckungszusammenhang gefunden. Mehr noch: die in der Offenbarung Gottes in Christus sich zeigende Freiheitsverheißung findet erst in der neuzeitlichen Deutung des Menschen als eines autonomen, wenngleich endlichen Vernunftsubjekts eine angemessene philosophische Resonanz.

1. Das endliche Vernunftsubjekt als Geltungsinstanz – das Projekt der Neuzeit

Mit der neuzeitlichen Rede vom Menschen als «Subjekt» und der Benennung von «Subjektivität» als dessen charakteristischer Eigentümlichkeit ist immer mehr intendiert als nur die Umetiketierung eines ehemals ontologischen Substrates mit Bezug zum Substanzbegriff, wie es im aristotelischen «hypokeimenon» (lat. *subjectum*) begegnet.⁴ «Subjekt» ist auch nicht einfach der übergeordnete Terminus für Begriffe wie Geist, Seele, Vernunft, Gemüt, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Identität, Individuum, Individualität, Ich, Selbst, Charakter, Person, Personalität oder Existenz (im Kierkegaardschen Sinne). Diese Begriffe bilden lediglich ein semantisches Feld, das «Subjektivität» in je eigener Weise aufgliedert und spezifiziert. Die Feststellung von Thomas Nagel, dass das «Subjekt» ein nicht-objektiv zu fassendes «etwas» darstellt, das allen Gegenständen «immer schon» als Ichpol voraus- und gegenüberliegt,⁵ reduziert das Subjekt erkenntnistheoretisch auf eine bloße Ich-Instanz und verkennt, dass mit «Subjekt» im Rahmen jeder Subjektphilosophie vor allem eine Geltungsinstanz gemeint ist. Erst der zugeschriebene Geltungsanspruch erschließt den Bedeutungskern der beiden Begriffe «Subjekt» und «Subjektivität» zutreffend. Genauerhin wird dieser mit der spezifischen Weise menschlicher Selbstvergewisserung verbunden, die begründungslogisch als unhintergebar betrachtet werden muss. Mit «Subjekt» wird folglich ein anthropologisches Universale bezeichnet, das die Konstitutionsleistung der Subjektivität des Subjekts für Erkennen und Handeln, Welt- und Selbstbezug des Menschen betont und in der Subjektivität des Subjekts die letztbegründende Geltungs- und Konstitutionsinstanz für alle seine Akte veranschlagt. Dem endlichen Vernunftsubjekt als dem Träger von Bewusstsein und Intentionalität kommt mithin in theoretischer wie in praktischer Hinsicht die Bedeutung des Prinzips der Einheit und der Geltung von Erkennen und Handeln und der betreffenden Gegenständlichkeit zu, d.h. der erkannten bzw. gewollten Gehalte. Der Geltungsanspruch wird dabei nicht den subjektiv-individuellen, je einmaligen Eigenheiten und Ei-

genarten des individuellen Einzelsubjekts – etwa im Sinne des Subjektivismus – zugesprochen, sondern dem Individuum nur insofern, als es prinzipiell immer schon als autonomes, gleichwohl endliches Vernunftsubjekt gedeutet werden muss.

In dieser Perspektive hat das neuzeitliche Projekt der Subjektivität am Ende des 18. Jahrhundert in der Philosophie Kants und Fichtes tatsächlich einen gewissen Höhepunkt erreicht, insofern dort die Frage nach den Konstitutionsleistungen des Subjekts und dem begründungstheoretischen Geltungsanspruch der Subjektivität ins Zentrum rücken. Seit Hegels dialektischer Definition des Subjekts, das fähig ist, seine eigenen Widersprüche in sich selbst auszuhalten, ist die Prozess- und Konfliktstruktur des Subjekts zum Angelpunkt der Diskussion geworden. Damit verbunden ist die Einsicht, dass ausnahmslos alles Erkennen und Handeln in der Subjektivität des Subjekts wurzelt, dadurch allererst konstituiert wird und folglich geltungstheoretisch auch nur von daher begründet werden kann. An die Stelle der Orientierung des Menschen an der Ordnung der Natur oder an der Ordnung Gottes tritt daher in der Neuzeit die Orientierung an der unhintergehbaren Eigentümlichkeit menschlicher Subjektivität. Das autonome, gleichwohl endliche Vernunftsubjekt konstituiert durch intentionale Bewusstseinsakte die Objekte seines Erkennens und die Ziele seines Wollens selbst und entwirft bzw. «setzt» aus Freiheit allererst Ordnungen des Erkennens und Handelns. Der Geltungsanspruch dieser Ordnungen wird einerseits mit der Konstitutionsleistung der endlichen Vernunft – sei es in ihrem theoretischen, sei es in ihrem praktischen Gebrauch –, andererseits durch den Ursprung der Vernunftordnung in der Freiheit des Subjekts begründet, die nicht als Willkürfreiheit, sondern als ordnungssetzende Freiheit im Sinne der Autonomie immer schon selbstgesetzte Ordnungen der Freiheit intendiert. Voraussetzung dafür ist ein zumindest regulativer (Kant), wenn nicht gar konstitutiver Primat (Fichte) der praktischen Vernunft über die theoretische, mithin der Deutung der Vernunft als im Kern praktischer. Dies macht eine «Metaphysik der Freiheit» erforderlich, wie sie sich seit Leibniz im 18. Jahrhundert im Rahmen der Lehre von den «*entia moralia*» als Philosophie der Person herausgebildet hat.⁶

2. Gott als die «objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft» – das Projekt des Mittelalters

Die spezifische Kontur des Subjektbegriffs, der im Kern der Begriff eines autonomen, wenngleich endlichen Vernunftsubjekts als Geltungsinstanz ist, wird in seiner ideengeschichtlichen Bedeutung erst durch eine Rekonstruktion seiner Vorgeschichte verstehbar. Diese beginnt bereits in

der Antike und findet im Kontext der jeweils vorherrschenden Metaphysik im Mittelalter ihre Fortsetzung. Denn der Geltungsanspruch des endlichen Vernunftsubjekts hat die Ablösung zweier anderer Letztinstanzen der Geltung zur Voraussetzung, die beanspruchen, dem endlichen Vernunftsubjekt allererst Orientierung zu ermöglichen. Man könnte sie – im Duktus des abendländischen Logozentrismus, der unterstellt, dass da, wo Ordnung überhaupt möglich ist und diese Geltung beanspruchen kann, Vernunft («Logos») walten muss – mit den Begriffen «objektive» und «absolute Vernunft» bezeichnen. Denn Vernunft wird seit der Antike nicht nur dem Menschen zugeschrieben, sondern auch der Welt insgesamt wie auch Gott.

Mit dem Begriff «objektive Vernunft» ist genauerhin der Inbegriff der intelligiblen, d.h. durch den Intellekt fassbaren Weltstrukturen gemeint, mithin eine Vernunft, die «objektiv» in der Welt ist. Sie fungiert als letztinstanzliche Bezugs- und Orientierungsgröße des menschlichen Subjekts in der Antike. Der Gottesbegriff der mittelalterlichen Metaphysik dagegen ist das Resultat eines gedanklichen Prozesses, der, folgt man Herbert Schnädelbach, zutreffend als «objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft»⁷ beschreibbar ist. Der Ertrag dieser Subjektivierung ist die Vorstellung Gottes als eine «absolute Vernunft» bzw. als «absolutes Vernunftsubjekt». Dieses ist ganz im Duktus des antiken Intellektualismus primär durch widerspruchsfreie Vernünftigkeit gekennzeichnet. Die Vorstellung Gottes als einer «absoluten Vernunft» wird erst durch den jüdisch-christlichen Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) urgent und im Rahmen des mittelalterlichen Ordo-Denkens zum letzten Grund der Geltung auch der «objektiven Vernunft», die in der Welt ist.

Die vorchristliche Antike sah in der Welt eine anfangslose Ordnung walten. Ihre Ewigkeit war Indiz und Garant ihrer Geltung. Einer göttlichen Vernunft als ihres Ursprungs bedurfte die Ordnung der Welt nicht. Denn Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt waren immer schon in dieser Welt. Ihre Vernünftigkeit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens. Weil das endliche Vernunftsubjekt als *zoon logon echon*⁸ mittels der Vernunftseele (*logistikón*) immer schon Anteil an der objektiven Vernunft der Welt hat, kann es diese Ordnung, die sich in und hinter den Einzeldingen als Allgemeines zeigt – sei es als Idee bei Platon (Universalienidealismus) oder als Wesen der Dinge bei Aristoteles (Universalienrealismus) – auch begreifen. Die ewige Ordnung der objektiven Vernunft des Kosmos ist für das menschliche Vernunftsubjekt mithin Orientierungs- und Geltungsinstanz in einem: sie ermöglicht allererst Welt- und Selbsterkenntnis.

Folgt man dem Welt- und Vernunftverständnis des Mittelalters, dann ist für die Entstehung des Ordnungszusammenhangs der Welt eine göttliche, gleichsam «absolute» Vernunft verantwortlich. Ewigkeit schreibt der jüdisch-

christliche Glaube nur mehr Gott zu. Die Welt dagegen wird aufgrund des Schöpfungsgedankens aus dem Nichts, erstmals als radikal endliche vorstellbar. Sie hat einen geschichtlichen Anfang und ein verheißenes Ende. Die Dinge in ihr werden als vergänglich, wenngleich nicht ordnungslos vorgestellt. Was in der Antike als Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt gedacht worden war, erhält nun ein personales «Subjekt». Im christlichen Platonismus, der bis zur Aristoteles-Rezeption im 12. Jahrhundert die herrschende Philosophie des Mittelalters blieb, werden die platonischen Ideen durchgängig als Gedanken im *intellectus dei* verstanden. Diese bilden gleichsam die Matrix für den Akt der Schöpfung der Welt. Sie sind das intelligible Urbild, dessen Abbild die Ordnung der Welt ist.⁹ Noch Kant spricht vom schöpferischen göttlichen Intellekt, dem *intellectus archetypus*, als der für die endliche Vernunft notwendigen Idee einer höchsten Intelligenz, von welcher die Dinge ihr Dasein und die Welt ihre Einheit und Ordnung haben.¹⁰ Diese durch die göttliche Vernunft gesetzte Ordnung und Weisheit der Welt wird nun Maßstab der Erkenntnis und des Handelns der subjektiv-endlichen menschlichen Vernunft. Ihr eigentlich gegenständliches Korrelat ist nicht das Einzelne der empirisch erfahrbaren Welt, sondern das hinter den Einzeldingen waltende Allgemeine, in dem sich die göttlichen, allererst Ordnung stiftenden Ideen des *intellectus divinus* manifestieren. Menschliche Vernunft muss hierfür wesentlich vernehmende Vernunft, *intellectus*, sein. Sie findet im *intellectus divinus* objektiven Halt, einen Maßstab und das Urbild ihrer selbst. Die dadurch ermöglichte Relecture der gegenständlichen Welt unter Rückgriff auf die Ideen im Verstande Gottes setzt eine gewisse Parallelität von göttlicher und menschlicher Vernunft voraus, was theologisch durch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26: *imago dei*) garantiert war.¹¹ Sie wird in der Folge philosophisch interpretiert als der Besitz nicht nur von Vernunft, sondern auch von Willensfreiheit.¹²

Vernunft, Freiheit und Ordnung (*ordo*) gehen damit eine für die Folgezeit wichtige Verbindung ein. Denn Freiheit im Rahmen des Ordo-Denkens des Mittelalters bedeutet, «innerhalb einer Ordnung – sei es der ewigen Schöpfungsordnung als dem Gesetz Gottes, der *lex dei*, sei es der zeitlichen, sozialen, politischen oder kirchlichen Ordnungen – dieser Ordnung zu entsprechen oder nicht zu entsprechen.»¹³ Vernünftige Freiheit kann daher niemals Autonomie im Sinne der Selbstgesetzgebung des endlichen Vernunftsubjekts sein. Diese wäre nur als eine Art grundloser Willkürfreiheit deutbar (später als *libertas indifferentiae* bezeichnet) begegnet. Denn wirkliche Freiheit geht mit der Ordnung der Vernunft eine enge Verbindung ein, so dass im Gegenzug die Orientierung am Irrationalen – einem gleichsam prästabilisierten Tun-Ergehens-Zusammenhang folgend – immer Unfreiheit nach sich zieht. Auch die Freiheit Gottes selbst war gemäß diesem To-

pos gedacht: Gott handelt immer und notwendig gemäß seinem Wesen, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln *ordinate*, also gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden, weil der *intellectus* Gottes seiner *voluntas* vorgeordnet ist. Mithin ist es auch, so noch Bonaventura, nicht vorstellbar, dass Gott außer der ewigen Ordnung handelt. Für die menschliche Vernunft war damit die Ordnung der Welt als verlässlicher Bezugspunkt von Erkennen und «freiem» Handeln garantiert.

3. Spätmittelalterliche Umbrüche als Ermöglichungsbedingungen neuzeitlichen Subjektdenkens

Der als geschöpfllich gedachte Ordnungszusammenhang zwischen absoluter Vernunft Gottes, objektiver Vernunftordnung der Welt und subjektiver Vernunft des Menschen zerbricht wirkmächtig erst im Spätmittelalter am Streit um die Allmacht Gottes, wie sie im ersten Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses (*credo in unum deum omnipotentem*)¹⁴ formuliert ist. Die Auseinandersetzung darum schwelt bereits seit Petrus Damian, der in der Mitte des 11. Jahrhundert die Frage stellt, ob Gott Unmögliches möglich, Geschehenes ungeschehen, Widersprüchliches widerspruchsfrei denken und Widervernünftiges wollen könne, oder den Gesetzen der Logik und der Vernunft gänzlich unterworfen sei.¹⁵ Der Streit wird im spätmittelalterlichen Nominalismus zugunsten des Omnipotenzprinzips entschieden und führt nicht nur zum Ende des mittelalterlichen Ordo-Denkens, sondern leitet gleichzeitig den Prozess der Subjektwerdung des endlichen Vernunftsubjekts ein. Mit Blick auf den Glauben zieht auch Martin Luther, der ein glühender Anhänger des Nominalismus war, die Konsequenzen: das *sola gratia*-Prinzip ist gegen die Vorstellung eines Gottes als absoluter Vernunft, das *sola scriptura*-Prinzip gegen die Vorstellung einer Welt als objektiver Vernunft und das *sola fide*-Prinzip gegen das allzu große Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft gerichtet.

Diese Wende, die vor allem von franziskanischen Philosophen und Theologen getragen wird, ist ausgelöst durch eine Neubewertung des Handelns Gottes, wie es sich in Christus zeigt. Denn wenn Christus den Sünder erlöst und Wunder (Jungfrauengeburt) wirkt, zeigt sich darin nicht ein Außerkraftsetzen der in der mittelalterlichen Metaphysik unterstellten starren Schöpfungsordnung? Und kann Gott tatsächlich allmächtig und frei genannt werden, wenn er als «absolute Vernunft» als vom *intellectus divinus* determiniert vorgestellt wird? Gott ebenso wie die Schöpfung müssen daher anders gedacht werden, soll der Zwiespalt zwischen Metaphysik und bi-

blischem Glauben aufgelöst werden können. Auslöser des Umbruchs waren mithin genuin theologische Fragestellungen, die zudem durch die auf das Singuläre und Konkrete gerichtete, an der Bibel orientierten Spiritualität der Franziskaner befeuert wurde, wie sie sich etwa im Sonnengesang des Franziskus zeigt.

Die *omnipotentia dei* stellt deshalb ein Problem dar, weil durch sie auch die absolute Freiheit Gottes gefordert wird, sofern Allmacht auch in der Freiheit bestehen müsste, unabhängig von den Vorgaben des göttlichen Intellekts, Widervernünftiges wollen zu können. Dem aber steht die Bindung des göttlichen Schöpfungshandelns an den Intellekt entgegen, die die Freiheit und Allmacht Gottes in seinem Schöpfungshandeln beschränkt. Im Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus in der Gotteslehre, bei dem es um die Frage ging, ob der Wille (*voluntas*) Gottes seiner Vernunft (*intellectus*) untergeordnet sei (so Thomas von Aquin und der christliche Aristotelismus) oder dem Primat des göttlichen Willens folgend der Akt der *creatio ex nihilo* als ein bloßes *fiat* zu deuten sei, setzt sich mit Wilhelm von Ockham und Johannes Duns Scotus die Willens-Theologie durch und führt in der Philosophie zum spätmittelalterliche Nominalismus (*universalia sunt post rem* und von ihrem Realitätsstatus her nur mehr *flatus vocis*). Er löst den mittelalterlichen Universalien-Idealismus und -Realismus (*universalia sunt ante rem* bzw. *in rebus*) ab. Denn das, was Gott getan hat oder tut, hat er getan und tut er, alleine weil er es wollte oder will. Es ist daher gut und gerecht, allein weil er es gewollt hat (*«eo ipso quod ipse vult, bene et iustum factum est»*¹⁶), nicht mehr, weil sich in ihm die widerspruchsfreie Ordnung eines *intellectus divinus* manifestiert.

Damit schlägt «der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität» um «in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit».¹⁷ Die Konsequenzen einer nun unter dem Primat des allmächtigen Willens und nicht mehr unter der allweisen Vernunft Gottes stehenden Schöpfungsordnung sind für das menschliche Erkennen und Handeln folgenreich. Auch wenn der nominalistische Gott nicht einfach ein Willkürgott ist, schon gar nicht, wie Descartes dies überspitzend im Gedankenexperiment des methodischen Zweifels durchexerziert, ein den Menschen täuschender *genius malignus*, ein Betrügergott¹⁸, sondern Gottes *facere de potentia absoluta* ob seiner Güte immer auch ein *facere de potentia ordinata* sein wird, so ist doch der menschlichen Vernunft die Gewissheit genommen, dass ein absoluter Wille die Welt immer und ausnahmslos als Ordnungszusammenhang erschaffen hat. Damit wird auch die bisherige Gewissheit fraglich, ob die subjektive Vernunft die gegebenenfalls gar nicht mehr durchgängig anzunehmende «objektive Vernunft» der Welt überhaupt noch rein aus Begriffen rational rekonstruieren kann. Wenn die Welt gegebenenfalls irrational geworden ist

und auch Gott sich über alle bestehenden Ordnungen hinwegsetzen kann, dann ist der Mensch, will er überhaupt Halt, Orientierung und Ordnung finden, auf seine eigene subjektive Vernunft zurückgeworfen, die nun Ordnungen allererst selbst erzeugen und setzen muss. Dies macht eine Neubestimmung des endlichen Vernunftsubjekts als Freiheitssubjekt notwendig. Bereits der Ockham-Schüler Johannes Buridanus entwirft hierfür erstmals ein Konzept genuin praktischer Vernunft.¹⁹

Überhaupt fällt in der Neuzeit der auf sich selbst gestellten subjektiven Vernunft mehr und mehr die Funktion der primordialen Ordnungssetzung zu, eine Funktion, die im Mittelalter der absoluten Vernunft Gottes vorbehalten war. Gleichzeitig schwindet das Vertrauen in die Vernünftigkeit der ehemals objektiven Vernunft des Kosmos. Konsequenterweise wandelt sich auch die Vorstellung von der besonderen Dignität des Menschen. Sie besteht nicht mehr darin, Vernunft und Freiheit als Ebenbild Gottes einfach nur zu besitzen, sondern autonomes, der unbegrenzten Perfektibilität fähiges vernünftig-sittliches Subjekt zu sein. Der vernunftbegabte Mensch selbst wird in der Renaissance seiner rationalen Leistungsfähigkeit wegen wie ein *secundus deus*²⁰ betrachtet. Freilich muss dem freien Handeln der subjektiven Vernunft im Sinne des *facere de potentia absoluta* auch ein Vernunfthandeln im Sinne des *facere de potentia ordinata* folgen. Endliche, auf Erfahrung bezogene subjektive Vernunft wird dadurch nicht zur absoluten, die Welt aus dem Nichts schaffenden und in ihrer Ordnung selbst bestimmenden Vernunft, sie kann sich aber als «autonome», über die gegebene Welt nach Regeln reflektierende und in ihrem Handeln selbst Ordnungen setzende, endliche Vernunft begreifen.

Weil das endliche Vernunftsubjekt – gleichsam «etsi deus non daretur» – Ordnungen aus Freiheit allererst setzen muss, avanciert es zum Legitimationsgrund jeglicher Ordnung. Im Zuge dieses metaphysischen Regierungswechsels übernimmt eine «Metaphysik der Freiheit» das Zepter von einer Metaphysik der Naturordnungen: an die Stelle einer schauenden Vernunft (*intellectus*) tritt eine entwerfende, der Voluntarismus löst den Intellektualismus ab, die praktische Vernunft bekommt den Primat über die theoretische zugesprochen, das Naturrecht weicht dem Vernunftrecht, der Realismus dem Nominalismus und eine theonom begründete Moral einer Moral, die dem autonomen Subjekt zutraut, auch aus sich heraus sittliche Geltungsinstanz zu sein ohne ins moralische Chaos zu verfallen. Dies setzt voraus, dass das endliche Vernunftsubjekt seine Entwürfe und Ansprüche selbst kritisch zu prüfen und dabei den Raum der Subjektivität selbst auszuschreiten in der Lage ist.

4. Die Autonomie des Subjekts – ein originär christliches Projekt

Freiheit im Sinne der Autonomie ist der entscheidende Aspekt des Subjektverständnisses in unserer Kultur. Wenn daher das Vorhandensein einer Vorstellung von innerer Freiheit sich geradezu als Lackmustest für das Vorhandensein auch einer Vorstellung von Subjektivität erweist, dann beginnt die Geschichte des Subjekts in unserer Kultur nicht erst im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit, sondern war immer schon ein Thema des christlichen Denkens. Denn dass die Wahrheit in Christus Person geworden ist, sich mithin auch in einem Subjekt und nicht im Kosmos zeigt, dies lässt auch die Subjektivität des Menschen in einem neuen, christologisch gleichsam legitimierten Licht erscheinen.

Zudem wird im Raum christlichen Denkens die «innere Freiheit» bzw. die Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen erstmals zum Problem. Bei Paulus bildet die Frage nach der inneren Freiheit des Menschen unter dem Titel «Gesetz der Freiheit» in Abhebung vom mosaischen Gesetz einen Brennpunkt seiner Verkündigung. Augustinus prägt die christliche Tradition durch seine Lehre vom *liberum arbitrium* für fast ein Jahrtausend. In der Bestimmung zur Freiheit wird schon in der frühen Kirche, etwa bei Origenes und Gregor von Nyssa, geradezu die Gottebenbildlichkeit und besondere Würde des Menschen festgemacht. Letzterem gelingt es gar, griechisches Denken und christliche Theologie miteinander zu versöhnen, und den Würdegedanken in die Transformation einer starren Wesensmetaphysik hin zu einer genuin praktischen Metaphysik einzubetten. Wäre der Zusage der Gottebenbildlichkeit in der Metaphysik des Mittelalters eine zentralere Rolle für das Verständnis der Eigentümlichkeit des Menschen und seiner gleichsam gottgegebenen Autonomie zugefallen, dann hätte dies der späteren Rede von «Subjekt» und «Subjektivität» von vorneherein ihren Schrecken genommen.

ANMERKUNGEN

¹ Guido MATTIUSI, *Il veleno Kantiano*, Rom 1907 (2. Aufl. 1914).

² Joseph KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck 1878.

³ Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, hg. v. E. Bethge (Brief vom 17.7.1944), München 1970, 393f.

⁴ Zur Begriffsgeschichte im Detail siehe *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 10, Basel 1998, 373–400.

⁵ Thomas NAGEL, *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt 1992, 205.

⁶ Dazu Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 1997.

- ⁷ Herbert SCHNÄDELBACH, *Vernunft*, in: W. MARTENS/H. SCHNÄDELBACH (Hg.), *Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1991, 83.
- ⁸ ARISTOTELES, *Politik* 1253a ff.
- ⁹ Vgl. exemplarisch THIERRY VON CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (12. Jh.) und WILHELMS VON AUXERRE, *Summa aurea* (frühe zwanziger Jahren des 13. Jh.).
- ¹⁰ Vgl. Immanuel KANT, *KrV A* 695/B 723, *KU AA V*, 408.
- ¹¹ Vgl. schon PHILON, *De opificio mundi* 25, 139; *Quis divinarum rerum heres sit* 232.
- ¹² Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologia* 2, 12, 68 ad 1, 3; THOMAS VON AQUIN, *Super ad Romanos* 5, 3.
- ¹³ Hermann KRINGS, *Woher kommt die Moderne?*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 3–18.
- ¹⁴ Vgl. WILHELM VON OCKHAM, *Quodl.* VI, q. 6 sowie I, q. 1.
- ¹⁵ Vgl. PETRUS DAMIANI, *De divina omnipotentia inreparatione corruptae, et factis infectis reddendis* (um 1067).
- ¹⁶ WILHELM VON OCKHAM, *I Sent.* D. 17, q. 3.
- ¹⁷ Hans BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. ²1983, 186.
- ¹⁸ René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641), Med. I.
- ¹⁹ Dazu Gerhard KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Münster 1986.
- ²⁰ Zum Topos vom *secundus deus* in Spätmittelalter und Renaissance Vinzenz RÜFNER, *Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungstum*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1955) 248–291.

ABSTRACT

On the Prehistory of the Discovery of the Subject in Christian Metaphysics. This article provides a very short history of modern subjectivity and its theological implications. In the late Middle Ages metaphysics are refounded (nominalism) and this leads to the decline of the medieval notion of «ordo». Modern «subjectivity» is born. It is argued here that the autonomy of the subject has a genuine christian history, despite the fact that the modern notion of «subject» and «subjectivity» still tend to sound an alarm in the realm of catholic theology today.

Keywords: metaphysics – ordo – subjectivity – autonomy – nominalism

ERWIN DIRSCHERL · REGENSBURG

UNSER KÖRPER IN ZEITEN EINER «REVOLUTION DER ZÄRTLICHKEIT»

Von der Gnade des Spürens und dem Sinn der Sinne

Vorweg

Ein Buch von Daniel Pennac mit dem Titel «Journal d'un corps» stand wochenlang auf den Bestsellerlisten in Frankreich und erschien 2014 in deutscher Übersetzung als «Der Körper meines Lebens». Ein Vater lässt seiner Tochter nach seinem Tod ein Tagebuch seines Körpers zukommen, er legt einen Brief bei, in dem er ihr schreibt, dass der Körper eine Erfindung ihrer Generation sei, zumindest wenn es um die Art seines Einsatzes und seiner Zurschaustellung gehe. Er denkt an Pornostars und Body-Art-Künstler und schreibt: «Soll ich dir etwas sagen: Je mehr dieser moderne Körper analysiert und ausgestellt wird, desto weniger existiert er. Er wird zum Verschwinden gebracht, und zwar umgekehrt proportional zu seiner Zurschaustellung. Der Körper, dessen Journal ich täglich geführt habe, ist ein anderer – unser Wegbegleiter.»¹ Die Beziehungen des Geistes zum Körper «als Sack voller Überraschungen und Generator von Ausscheidungen» würden jedoch immer noch von Stillschweigen überzogen. Vor allem die körperliche Erfahrung der Angst wird für den Vater zum Auslöser des Tagebuchprojektes und es bedarf guten Mutes, bis er seinen Körper im Alter von 13 Jahren bewusst im Spiegel betrachtet und sich fragt, ob er das ist, was er da sieht. «Das war mein Körper, aber nicht ich. Das war nicht einmal ein Kamerad. Ich sagte: Du bist ich? Du, das bin ich? Ich, das bist du? Das sind wir?»² Sein Vater begleitet das Fragen des Sohnes und ermuntert ihn zum Spiel mit den Sinneseindrücken. So viele Überraschungen hält der Körper für uns bereit, dass er es wert ist, von uns beachtet zu werden. Der Körper wird zum Dia-

ERWIN DIRSCHERL, geb. 1960, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg. Berater in mehreren Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz.

logpartner. Der Vater gibt dem Sohn zu bedenken: «Wir müssen uns unser ganzes Leben lang bemühen, unseren Sinnen Glauben zu schenken.»³

Wer von uns würde diesen Satz unterschreiben? Wir wissen doch, dass Sinne getäuscht werden können. Muss nicht die Vernunft erst einmal prüfen, ob wir unserer Sinnlichkeit überhaupt Vertrauen schenken dürfen? Ist das Denken nicht ein höheres Vermögen, das die Welt der Sinne zu kontrollieren hat? Muss der Geist nicht über den Körper herrschen?

1. Der Impuls des Glaubens heute: Das fragile Risiko der Zärtlichkeit

Papst Franziskus hat uns in *Evangelii gaudium* dazu ermutigt, der «Revolution der zärtlichen Liebe» (EG 88, vgl. auch 288) Glauben zu schenken, die in der Menschwerdung Gottes geschehen ist. Zärtlichkeit lebt von der Berührung und dem Gespür. Sie lebt von einer Sprache, die von Sensibilität geprägt ist. Das Wort «Zärtlichkeit» erinnert uns an eine behutsame Annäherung, an wohltuende Berührungen, die an der Grenze der Spürbarkeit stattfinden, an leise und liebevolle Worte, die in Ruhe gehört werden können und nicht übertönen wollen. Dieses Wort betont die fragile körperliche Nähe zwischen uns, es befindet sich vielleicht auf der Grenze zwischen Eros und Agape, die schon Papst Benedikt XVI. nicht als Gegensatz oder Widerspruch verstanden wissen wollte.

Es gibt keinen Bereich menschlichen Lebens, der nicht von unserer Leibhaftigkeit und Geschlechtlichkeit geprägt ist. Auch die Nächstenliebe ist nicht leibfrei oder geschlechtslos zu denken, auch sie verlangt Körpereinsatz. Wenn Papst Franziskus in Zeiten des Körperkultes, der pornografischen Zurschaustellung des erregenden Körpers wie der verschämten Verbergung oder ostentativen Ausstellung des sterblichen Körpers, in Zeiten der Zeichnung des Körpers durch Tattoos und Piercings, in Zeiten des sexuellen Missbrauchs von Kindern, der auch die Kirche erschüttert und in Zeiten massiver gewalttätiger Konflikte von Zärtlichkeit spricht, weiß er genau, was er tut. Er weiß und er spürt, dass der ambivalente Umgang mit dem Körper dazu führen kann, dass wir uns in eine quasi körperfreie Zone zurückziehen und keine leibhaftigen Begegnungen mehr riskieren wollen. Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und zwischen uns können aber nicht «defensiv» gelebt werden: «Das christliche Ideal wird immer dazu auffordern, den Verdacht, das ständige Misstrauen, die Angst überschwemmt zu werden, die defensiven Verhaltensweisen, die die heutige Welt uns auferlegt, zu überwinden.» (EG 88) Und innerkirchlich wie nach außen hin mahnt der Papst: «Ebenso wie nämlich einige einen rein geistlichen Christus ohne Leib und ohne Kreuz wollen, werden zwischenmenschliche Beziehungen angestrebt, die nur durch hoch entwickelte Apparate vermittelt

werden, durch Bildschirme und Systeme, die man auf Kommando ein- und ausschalten kann.» (EG 88) Das Evangelium lade uns demgegenüber dazu ein, «das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des Anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt.» (EG 88) Der Papst spricht vom Glauben als einer «Versöhnung mit dem Leib der anderen», bevor er anfügt: «Der Sohn Gottes hat uns in seiner Inkarnation zur Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen.» (EG 88)

2. Im Herzen mit allen vereint: Gespürte Beziehungen und Resonanzen

Es fällt auf, dass Papst Franziskus die Theologie der Liebe seines Vorgängers auf eigenständige Weise weiterführt und dabei vor allem einen starken Akzent auf das Gespür und die Körperlichkeit des Menschen legt. War für Papst Benedikt XVI. das Verhältnis von Glauben und Vernunft leitend und auch im Verhältnis von Agape und Eros bestimmend, so macht Franziskus darauf aufmerksam, dass auch dem Spüren und den Sinnen eine eigene Würde und Bedeutung zu Eigen ist. Wie könnte man von Zärtlichkeit, Freude und Barmherzigkeit sprechen, ohne ein Gespür für die Bedeutung dieser Worte zu haben, die sich ja nicht so einfach definieren lassen. Der Körper ist Träger unseres Gespürs und in ihm vollzieht sich auch unser Denken. Papst Franziskus will Denken und Spüren aufeinander bezogen wissen, denn ohne Gespür können das Denken und auch die Vernunft kalt und herzlos werden. Wir können Freude und Barmherzigkeit unterschiedlich verstehen, aber wenn wir sie nicht leibhaftig und das heißt eben auch körperlich erfahren haben, bleiben diese Begriffe hohl und leer.

Papst Franziskus greift damit ein Anliegen auf, das auch dem Zweiten Vatikanum wichtig war, wenn die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mit den Worten ansetzt: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.» (GS 1) Diese Begriffe appellieren an unser Gespür. Das Herz ist eine Körpermetapher und setzt das biblische Verständnis des Herzens als Personmitte des Menschen voraus, in dem alle geistigen Fähigkeiten leibhaftig vereint sind und ihren Ursprung finden. Im Wort Barmherzigkeit, auch im lat. *misericordia*, ist das Herz gegenwärtig. Ein herzloser Mensch kann nicht barmherzig sein, ihm fehlt die Sym- bzw. Empathie mit dem Anderen, die Fähigkeit mitzufühlen und vom Schicksal des Anderen innerlich berührt zu werden. Wenn das Konzil betont, dass die Gemeinschaft der Kirche sich

mit der Menschheit und ihrer Geschichte «wirklich engstens verbunden» weiß (GS 1), dann setzt dies nicht nur eine Verbindung im Denken und Reflektieren, sondern auch im Fühlen voraus. Das Gespür ermöglicht eine innerliche Beziehung zum anderen Menschen, die uns unter die Haut geht und uns nicht gleichgültig und äußerlich bleibt.

Die Rede von einem «Widerhall» im Herzen der Menschen kann als Resonanzgeschehen gedeutet werden. Der Soziologie Hartmut Rosa hat einen Entwurf vorgelegt, der die zentrale Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen als Ausgangspunkt wählt. Die «körperlichen Weltbeziehungen» stehen am Anfang seiner Untersuchung: «Eine elementare Analyse der Arten und Weisen, in denen Menschen in Beziehung zur Welt treten, sie erfahren und wahrnehmen, in ihr handeln und sich in ihr orientieren, kann nicht umhin, mit dem Leib zu beginnen.»⁴ Rosa beginnt mit den Füßen, denn unser «In-die-Welt-gestellt-sein» bedeutet zunächst, dass wir mit beiden Beinen auf der Erde stehen. Die Gewissheit, dass der Boden, auf den wir gestellt sind, uns trägt, gehört zu den grundlegendsten Bedingungen unserer ontologischen Sicherheit. Darauf verlassen wir uns. Wenn sich der Boden unter uns auf tun sollte, so empfinden wir das als Schock und traumatischen Verlust unserer Sicherheit. In extrem bedrohlichen existenziellen Situationen sprechen wir deshalb davon, dass uns der Boden unter den Füßen weggezogen wird.⁵ Rosa blickt dann auf den Atem, auf Essen und Trinken, auf Stimme, Blick und Antlitz, auf Gehen, Stehen und Schlafen und schließlich auf Lachen, Weinen und Lieben. Für Rosa kann eine Soziologie der Weltbeziehungen nur von «existentiellen Sensibilitäten»⁶ ausgehen, die sich nicht nur transhistorisch verändern, sondern auch zwischen sozialen Schichten und Gruppen sowie zwischen einzelnen Individuen unterschiedlich sein können.

Resonanzbeziehungen bedeuten ein «wechselseitiges Berühren und Berührtwerden»⁷, ein relationales Geschehen als Modus des In-der-Welt-Seins, weil die Lebewesen als aufeinander antwortend und zugleich mit eigener Stimme sprechend verstanden werden.⁸ Nicht nur zwischen den Menschen und der Welt, auch zwischen Geist und Körper gibt es für Rosa Resonanzbeziehungen, die blockiert oder ausgebaut werden können. Allen Resonanzverfahren wohnt ein «unaufhebbares Moment der *Unverfügbarkeit*» inne.⁹ Denn es führt zur Zerstörung der Resonanzbeziehungen, wenn man sie zu kontrollieren oder über sie zu verfügen versucht. Sie verdanken sich einerseits der Freiheit des Menschen, sie ergeben sich aber auch spontan oder sind uns durch den Kosmos und andere Lebewesen vorgegeben. Resonanzen sind ein Beziehungsmodus, der die ganze Wirklichkeit des Menschen betrifft, Geist und Körper.

3. Den Sinnen vertrauen: Der Glaubenssinn körperlich gewendet

Auch Papst Franziskus versteht Kommunikation und menschliche Beziehungen als ein Berührtwerden und spricht daher von einem Spürsinn des Glaubens und des Volkes Gottes (EG 74). Besonders einprägsam wird dies im Bild von Hirte und Herde vor Augen gestellt. Wenn Franziskus betont, dass die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt und der Hirte daher zu manchen Zeiten hinter der Herde hergehen und ihr nachfolgen kann, um neue Wege zu finden und denen zu helfen, die zurückgeblieben sind, dann wird der Glaubenssinn aller Getauften kreativ gedeutet. Auch die Armen haben Teil am *Sensus fidei*, sie kennen aufgrund ihres Leidens den leidenden Christus und deshalb ist es nötig, dass wir uns von ihnen evangelisieren lassen (EG 198). Der Glaubenssinn wird von Franziskus als Organ der aufmerksamen Zuwendung zum anderen Menschen verstanden, den man, so Thomas von Aquin, als eines Wesens mit sich selbst betrachten soll (EG 199). Der Glaube fordert nicht nur die Rationalität, sondern auch unser Gespür heraus. Der *Sensus fidei* verankert den Glauben im Innersten unseres Leibes: die Nähe Gottes und des Nächsten, die Nähe zu mir selbst und zur gesamten Schöpfung in ihrem kosmischen Ausmaß sind spürbar und geben mir zu denken. Die Sinne sind das Einfallstor der Wirklichkeit und bilden die Grundlage der Reflexion. Sie konfrontieren uns mit einer Unmittelbarkeit, die zur Grundlage der vermittelnden Reflexion wird.

Die leibhaftige Nähe zwischen uns ist von einer Unmittelbarkeit geprägt, der wir uns stellen müssen. Ich kann meinem Körper nicht ausweichen und dem Anderen auch nicht. Der Nächste ist keine virtuelle Realität, die wir generieren, er stellt uns in Frage, er fordert uns leibhaftig heraus. Es ist bekannt, dass Papst Franziskus das Denken von Emmanuel Levinas kennt, der die Nähe von Angesicht zu Angesicht als unmittelbare Beziehung zum Anderen gedeutet hat, die sich leibhaftig vollzieht. Von Levinas stammt die Formulierung: «In der Annäherung an das Gesicht wird das Fleisch Wort, die Liebkosung – Sagen.»¹⁰

4. Der Sinn der Sinne: Unmittelbarkeit wagen und unter den Menschen sein

Dass wir Sinne haben, die etwas empfangen können, steht bei Emmanuel Levinas für die Empfänglichkeit und Passivität des Menschseins. Uns kann etwas von außen passieren, das eine Bedeutung enthält. Mir geschieht etwas vom Anderen her, das mich in meinem Innersten berührt, das mein Denken und Fühlen gleichermaßen herausfordert. Schon von den jüdischen und christlichen mystischen Traditionen her wissen wir, wie schwer dieses unmittelbar Empfundene in Worte zu fassen ist. Aber in dieser Unmittelbarkeit

und Leiblichkeit der Empfindung und der Sinnlichkeit liegen schon Bedeutung und Sinn. Dieser kommt für Levinas nicht erst nachträglich hinzu. Die Beziehung zum Anderen und meine Leiblichkeit geschehen bereits in der Empfindung, sie sind mir vorgegeben. In der Sinnlichkeit nehme ich wahr, dass der Leib immer mit dabei ist. Der Leib muss mit dabei sein, wenn es um die Beziehung zum anderen Menschen oder zu Gott geht. Sinnliche Erfahrungen bedeuten mir, dass ich in einen Raum und in die Zeit hineingesetzt bin. Wenn ich etwas empfinde, bin ich schon in Raum und Zeit involviert. Wir finden uns in Situationen vor, in die wir hineingezogen wurden und die sich nicht in Vorstellungen hinein auflösen lassen. Vieles von dem, was mir widerfährt, ist nicht vorstellbar, nicht auszudenken. Darum weiß Papst Franziskus, wenn er uns immer neu dazu auffordert, uns von Gott überraschen zu lassen. Überraschungen leben davon, dass wir sie nicht vorher schon kennen oder antizipieren können.

Der Andere oder Gott, mit deren Nähe ich es zu tun bekomme, sind für mich nicht einfach in Bilder oder in Vorstellungen zu fassen. Hier erhält das biblische Bilderverbot für Levinas eine konkrete anthropologische Bedeutung. In der Tiefe der Nähe Gottes und des anderen Menschen erstrahlt alle Bedeutung, die der Innerlichkeit, der Äußerlichkeit, der Leiblichkeit und der Geistigkeit. Die Erfahrung selbst wird zur Quelle von Bedeutungen, sie ist erhellend, bevor sie beweist.¹¹ Die Sinne haben einen Sinn, der nicht im Vorhinein als Vergegenständlichung bestimmt ist.¹² Die Anschauung, die sinnlich geschieht, ist immer schon Beziehung. Die Sinne bedeuten mir die Unmittelbarkeit des Anderen, sie bringen mich mit einer Gnade der Intuition in Verbindung, die auch unbegründete Gedanken umfasst.¹³ Die Intuition verbindet Denken, Rationalität und Gespür. Intuitives Handeln geschieht unmittelbar, ohne lange Reflexionsprozesse. Es ist nicht kontrollierbar, es geschieht oft zur eigenen Verwunderung. Es verweist auf ein Gnadengeschehen, auf eine Inspiration, in der wir selbst ganz und gar engagiert sind, aber uns dennoch von einem Anderen getragen wissen. Sind wir offen für solche Inspirationen oder nehmen wir das Heft lieber selber und alleine in die Hand, um die Kontrolle über unser Leben nicht zu verlieren?

Sensibilität bedeutet bei Levinas eine Empfindsamkeit der Sinne. Empfindsamkeit bedeutet auch Verwundbarkeit, Ausgesetztsein, Verletzlichkeit. Die Sensibilität ist dem Menschen als Subjekt zu Eigen. Sub-jectum bedeutet Unterworfensein. Ich deute dies als ein «unter den Menschen sein». Ein Unter-den-Menschen-sein, das auch Gott betrifft, der für ein christliches wie jüdisches Denken in je anderer Weise unter die Menschen geht. Wenn das Wort Gottes Fleisch wird, geht es unter die Menschen. In der Sinnlichkeit ist der Mensch der Wirklichkeit und dem Anderen ausgesetzt und zwar unmittelbar. Er hat nicht nur aktiv zu handeln, sondern auch geduldig zu warten, was vom Anderen her geschieht. Vieles in unserem Leben wurde für uns

von Anderen entschieden und getan. Und glauben wir nicht, dass auch Gott Entscheidendes für uns aus Gnade getan hat, ohne unser Zutun? Er hat uns das Leben geschenkt und unseren Körper, als Präsenzraum unseres Lebens.

Angesichts der Nähe des Anderen entblößt sich der Mensch, vor allem wenn er sich dem Anderen in der Sprache mitteilt und sich exponiert. Unsere Worte können Anderen gut tun oder sie verletzen, sie können richtig oder falsch verstanden werden. Über die Wirkung meiner Worte, in denen ich mich mitteile, habe ich nicht die absolute Kontrolle. Im Sprechen und in der Berührung geschieht die leibhaftige Nähe zwischen den Menschen. Die Empfänglichkeit für den Anderen geht unter die Haut, Überempfindlichkeit, die bis zum Leiden gehen kann, aber auch den Genuss ermöglicht. Sinnlichkeit bedeutet für Levinas Entblößung, Selbstlosigkeit. Meister Eckhart würde von einem Sich-ledig-werden sprechen, von einem Bloß-sein. Sich selbst zu vergessen führt dazu, sich der Unmittelbarkeit zu überlassen, einem Geschehen, das nicht von mir verfügend kontrolliert wird, sondern Raum für Offenheit und Unverfügbarkeit lässt. Eine solche Haltung bedeutet den Verzicht darauf, mit dem Anderen strategisch umzugehen, ihn zu instrumentalisieren.

Unmittelbarkeit bedeutet Verletzbarkeit, Ausgesetztsein. Nichts mehr schützt mich oder schottet mich ab von dem, was mir passiert oder nahekommt. Die Nähe Gottes oder des Anderen geht mir buchstäblich unter die Haut. Ich empfinde sie in meinem Innersten, schutzlos ausgeliefert. Dies ist die Bedeutung der Sinnlichkeit: Schutzlosigkeit bedeutet unmittelbares Spüren des Anderen, der mir nicht gleichgültig und äußerlich bleibt, obwohl er der Andere ist. Unmittelbarkeit bedeutet, dass ich keine Schutzhülle trage, an der alles abprallt. Unmittelbarkeit geschieht, bevor ich in der Reflexion und Vermittlung auf Distanz gehe zu dem, was geschehen ist. Diese Distanz ist für ein kritisches Denken und Selbstbewusstsein unverzichtbar, aber Denken und Sprechen dürfen die Unmittelbarkeit nicht verraten, von der sie herkommen und auf die sie sich immer wieder beziehen. Levinas hat gezeigt, dass der Abstand zwischen dem Ich und dem Selbst ein zeitlicher ist. In der Zeit aber, die wir brauchen um wir selbst zu werden, begegnet uns der Nächste.

5. Berühren als Transzendieren

Die sinnliche Verfasstheit des Menschen in ihrer Unmittelbarkeit ermöglicht es, von dorthier die unmittelbare Nähe des Anderen im Sinne der Berührung zu verstehen. Das «Sinnliche muß in einer primordialen Hinsicht als Berühren gedeutet werden.»¹⁴ Das Berühren bedeutet reine Annäherung und Nähe leibhaftiger Menschen und ist nicht reduzierbar auf die Erfahrung der Nähe. Das wird an der Liebkosung verdeutlicht

als Berühren und Nähe ohne Intention, ohne Interesse. Einfach um des Anderen willen.

Die Konsequenz für Levinas ist, dass der Mensch sich nur im leiblichen Vollzug transzendieren kann und aufgrund seiner Materialität vom Anderen getrennt ist. Auf der anderen Seite ist der Mensch verwundbar und ausgesetzt. Durch die Sinnlichkeit und die Leiblichkeit kann der Mensch «Außer sich» sein und dem Nächsten als dem Anderen unmittelbar begegnen, von dem er Sinn und Bedeutung empfängt. «Was *unmittelbar* einen Sinn hat, bevor er ihm verliehen wird, genau das ist der Nächste.»¹⁵ Darin liegt die Bedeutung der Sinnlichkeit, dass in ihr ein unmittelbarer Sinn empfangen werden kann, der nicht vom Bewusstsein des Ich her zu konstituieren oder abzuleiten ist. Der Sinn wird vom Anderen her empfangen.

Der Andere erhält seine Bedeutung nicht durch das Ich, sondern er bedeutet durch sich selbst, unableitbar. Genau das ist die Bedeutung des Antlitzes des Anderen. Das Antlitz des Anderen ist kein Phänomen, sondern Ausdruck, «Selbst-Bedeuten par excellence».¹⁶ Es empfängt seine Bedeutung weder vom Ich, noch von einer Sinntotalität oder einem System her. Levinas denkt den Gedanken der Einzigkeit. Einzigkeit ist nicht vergleichbar. Jeder Mensch ist einzig und unverwechselbar, unvertretbar. Die Einzigkeit beschreibt eine unverfügbare unmittelbare Bedeutung, die sich nicht menschlicher Zuschreibung verdankt. Das Antlitz ist selbst Quelle des Sinns. Seine Bedeutung ist ab-solut, losgelöst von jeder Sinnzuschreibung durch das Subjekt oder durch ein System. Der Leib, nicht das Bewusstsein, wird für Levinas zum Organ der Transzendenz, die Sinnlichkeit zum Ort des Empfangs von Sinn. Transzendenz kann nur im leiblichen Akt, nicht im reinen Denken passieren.

Das Fleisch wird Wort, die Liebkosung Sagen, wenn ich mich dem Antlitz des Anderen annähere, mich verlasse auf den Anderen hin. Sagen bedeutet ein über sich hinaus gehen des Fleisches, des Körpers, der sich aussagt, Wort wird, in dem der Eine sich dem Anderen zusagt und mitteilt. Im leibhaftigen Sprechen vollzieht sich die Nähe für den Anderen, dem ich angesichts seiner Not und Bedürftigkeit nicht mit leeren Händen begegne.

6. Die Herzen öffnen

Die «Inkarniertheit» des Menschen steht für seine Ausgesetztheit und diese Exponiertheit sagen wir aufgrund der Offenbarung analog auch von Gott aus, wenn er sich uns aussetzt und in seinem fleischgewordenen Wort für uns und für alle unter die Menschen kommt. Wenn das Wort Fleisch wird, vermag das Fleisch Wort zu werden. Dort wo das Unaussprechliche beginnt, dort zeigen uns die Sinne ihren Sinn, ihre Bedeutung: tiefes Empfinden und

Wahrnehmen einer unaussprechlichen Beziehung, spürbar im Innersten, sich entziehend, unsagbar und doch ins Wort drängend. Wenn wir für die Würde und Not des Anderen kein Gespür haben, wenn die Beziehung zum Anderen uns nicht unter die Haut geht, dann wird er uns gleichgültig. Die Differenz zwischen mir und dem Nächsten ist keine Indifferenz, sondern betrifft mich im Innersten. So wie Gott als der ganz Andere zutiefst in uns gegenwärtig ist, so verhält es sich analog mit dem anderen Menschen, der uns nicht äußerlich bleibt, sondern unser Herz berührt. Daher nimmt Gott das Herz aus Stein aus unserer Brust und schenkt uns ein Herz aus Fleisch (Ez 36,26).

Jesus hat ein Herz aus Fleisch und Blut, er erkennt und spürt, was die Menschen in seiner Nähe umtreibt, er fühlt mit ihnen, ihr Leid bewegt ihn. Er berührt sie und hat keine Angst vor Unreinheit oder Ansteckung. Karl Rahner schreibt: «Es ist also gesagt, daß das ewige Wort Gottes, indem es sich aus der innergöttlichen Verschwiegenheit, in der es beim Vater ist, hinaussagt in das Nichtgöttliche, dadurch genau das wird, was wir *sarx* nennen – Mensch, aber wirklich leibhafter Mensch, ja todgeweihter Mensch, leidender Mensch, bedrängter Mensch.»¹⁷ Das verborgene Wort Gottes tritt aus dem Schweigen in das Sprechen. Der Leib wird somit zum Präsenzraum des Wortes Gottes, zum leibhaftigen Zeit-Raum der Stimme Gottes. «Fleisch, Mensch als leibhaftig konkreter, geschichtlicher ist gerade das, was wird, wenn der Logos, aus sich selbst heraustretend, sich selber aussagt.»¹⁸ Der Leib ist die Selbstaussage Gottes¹⁹ und wird damit selbst zu einem Geheimnis, das nicht entschlüsselt werden kann. «In dieser Leibhaftigkeit also ist der Ort, an dem jene Liebe und jener Gehorsam sein mußten, damit sie das sind, was sie sein sollten, uns erlösend.»²⁰ Hätte der Sohn Gottes keinen wirklichen Leib gehabt und keinen Tod erlitten, könnten wir keine Gemeinschaft mit ihm haben. Der Leib ist der Ort der Erscheinung, der einzigartigen Präsenz, und das, was in ihm erscheint ist mit dem identisch, was sich in der Erscheinung zeigt. Ohne menschliches, leibhaftiges Wort, wäre das Wort Gottes nicht hörbar in der Zeit. Es ist der Leib, der uns nicht nur die Grenzen unserer Kontingenz aufzeigt, sondern auch die Grenzüberschreitung vollzieht, wenn er zum Präsenzraum des Wortes Gottes werden konnte. Der Leib ist unendlich für alle geöffnet in seinen Sinnen, in seiner Wahrnehmung, die uns die Grenze zwischen Innen und Außen fließend werden lässt, wenn das, was wir wahrnehmen, uns im Innersten befällt, dort spürbar wird, uns zu denken gibt und uns leibhaftig umtreibt. Der Leib ist als Präsenzraum unendlich geöffnet, wie die Gegenwart selbst, die wir leibhaftig erfahren und in der wir distant stehen.

Das Evangelium lädt uns dazu ein, «das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des Anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt.» (EG 88)

Die Revolution der zärtlichen Liebe setzt auf die unmittelbare Begegnung von Mensch zu Mensch, auf ein Gespräch, das aus dem Herzen kommt und von Herz zu Herz geht (EG 127–129). Der Andere soll spüren, dass er angehört und verstanden wurde. Das ist die Zärtlichkeit zwischen uns. Für Papst Franziskus ist die Sensibilität in der Verkündigung des Wortes Gottes unverzichtbar. Das macht ihn angreifbar, denn Sensibilität macht verletzbar, sie ist ausnutzbar. Aber will uns Gott nicht für den Anderen sensibilisieren? Will er nicht unsere Sinne öffnen, um den Anderen zu empfangen? Papst Franziskus weiß, dass jede Öffnung ein Wagnis darstellt und ausgenutzt werden kann, aber sollen wir deshalb auf sie verzichten und damit unseren Auftrag als Gottes Bild und Repräsentanten Jesu Christi verraten?

ANMERKUNGEN

- ¹ Daniel PENNAC, *Der Körper meines Lebens*, Köln 2014, 11.
- ² Ebd., 29.
- ³ Ebd.
- ⁴ Hartmut ROSA, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 83.
- ⁵ Ebd., 83.
- ⁶ Ebd., 54.
- ⁷ Ebd., 284.
- ⁸ Ebd., 285.
- ⁹ Ebd., 295.
- ¹⁰ Emmanuel LEVINAS, *Jenseits des Sein oder anders als Sein geschieht*, Freiburg – München 1992, 211.
- ¹¹ Vgl. DERS., *Die Spur des Anderen*, Freiburg – München 1987, 184.
- ¹² Vgl. DERS., *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg – München 1987, 269.
- ¹³ Vgl. DERS., *Jenseits des Seins* (s. Anm. 10), 61.
- ¹⁴ LEVINAS, *Die Spur* (s. Anm. 11), 278.
- ¹⁵ Ebd., 281.
- ¹⁶ Vgl. ebd., 282.
- ¹⁷ Karl RAHNER, *Der Leib in der Heilsordnung*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XII, 407–427, 410.
- ¹⁸ Ebd., 411.
- ¹⁹ Vgl. ebd., 412.
- ²⁰ Ebd., 413.

ABSTRACT

The Body in Times of a «Revolution of Tenderness» (Evangelii gaudium). The human body is of vital importance in the theology of Pope Francis. The «revolution of tenderness» makes an appeal for the risk of an immediate relation to the other person, for a «reconciliation with the body of the other man». The «sensus fidei» in the thought of the Pope is understood as a sense of God and neighbour. The relation to the Other should touch our heart. The German sociologist Hartmut Rosa is talking about the relations in our society as «resonances», starting his reflections with a phenomenology of body and its experience. And E. Levinas, well known to Pope Francis, stresses that transcendence means touching the Other, and that the senses have their own dignity and value. By his sensibility man is able to leave himself and to face the Other immediately. Without an inner relation to the other person, life will become heartless.

Keywords: Emmanuel Levinas – Pope Francis – Hartmut Rosa – body – phenomenology – anthropology

ALEX LEFRANK · BÜHL

NICHT MEHR ICH, SONDERN CHRISTUS IN MIR (GAL 2,20)

Ignatianische Impulse als Anleitung zum Ich

1. Das Wagnis Gottes

Wenn man ernst nimmt, was Geschaffen-Sein heißt, kann einem aufgehen, welches Wagnis es war, dass Gott Menschen erschaffen hat. Denn Mensch-Sein ist Person sein: Ich sein, Zentrum von eigenem Wollen, von selbst-verantworteter Freiheit. Und das bei gleichzeitiger vollständiger Abhängigkeit vom *Concursus divinus*, vom ständigen Im-Dasein-Gehalten-Sein durch den göttlichen Schöpfer. Irgendwie stehen sich dann doch zwei Macht-Zentren gegenüber: das göttliche und das geschaffene.

So betrachtet, ist schon die Schöpfung ein ungeheures Geheimnis. Jedenfalls wenn wir es von unserer Erfahrung mit Macht her betrachten. Diese Erfahrung besagt: Wenn es verschiedene Macht-Zentren gibt, dann ist mit Konflikt zu rechnen. Und tatsächlich kam es schon in der Urgeschichte der Menschheit zum Konflikt. Wie konnte Gott auch so kühn sein – oder sollen wir sagen: so töricht sein? –, sich ein eigenständiges Ich gegenüber zu setzen.

Im deutschen Sprachgebrauch denken wir «erschaffen» eher von «machen» her. Mit diesem Wortfeld bewegen wir uns in der Sachwelt, nicht im Bereich von Beziehungen zwischen Personen. Demgegenüber sieht schon das Alte Testament – vor allem im Buch Deutero-Jesaja (Jes 40–55) – das Schöpferhandeln Gottes als Unternehmen der Liebe. Gott schafft sich ein Gegenüber, das er lieben kann und das ihm in Liebe zu antworten vermag. Liebe und Freiheit gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Denn erzwungene Liebe ist keine Liebe. Und nur Liebe vermag Freiheit zu schaffen.

ALEX LEFRANK SJ, geb. 1932, Exerzitien-, Geistlicher- und Gruppenbegleiter, derzeit in der Seelsorge von Ordensfrauen und schriftstellerisch tätig.

Die Geschichte hätte so schön weitergehen können. Wenn der Mensch die Chance, das Glück erfasst hätte, dass er vom liebenden Schöpfer dazu ermächtigt worden ist, in Liebe frei zu antworten; anzuerkennen, dass er ganz abhängig ist, aber diese Abhängigkeit nicht als Begrenzung zu missdeuten, sondern als Basis dafür anzunehmen, in freier Liebe zu antworten. So wie es Kinder können, wenn sie ihren Eltern vertrauen. Nicht von ungefähr stellt uns deshalb das Evangelium das Kind als Vorbild vor Augen: «Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.» (Mt 18,3)

2. Die Tragödie des Menschen

Das Wagnis ging schief. Der Mensch stieß sich daran, dass es da ein Erinnerungs-Zeichen daran gab, dass er Dasein und Reichtum einem Anderen verdankte. «Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben.» (Gen 2,16–17) Das Böse brauchte der Mensch nicht zu erkennen, denn es ist nur Lüge und führt zur Vernichtung.

Eben so sehr wie Liebe und Freiheit zusammen gehören, gehören Liebe und Vertrauen zusammen. Denn Liebe ist nicht beweisbar. Sie ist nur *glaub-bar*. Der Ansatz zur Ursünde ist der Riss des Vertrauens. «Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?» (Gen 3,1) Mit dieser Frage sät die Schlange die Vorstellung in die Seele Evas, Gott könnte es nicht gut mit ihr meinen. Zunächst antwortet Eva korrekt. Aber die Schlange legt nach: «Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.» (Gen 3,4–5)

«Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden.» (Gen 3,6) Es gelingt der Schlange, den Blick Evas von der Fülle des Gartens weg auf diesen einen Baum zu fixieren. Nachdem der Gedanke da war, der Gott, von dem der Mensch alles hat, könnte doch nicht nur gut sein und würde dem Menschen etwas vorenthalten, erwacht in ihm die Begierde. Er muss sich nun selbst verschaffen, was ihm nicht zugedacht ist. Die Emotionalität, die vorher im Vertrauen auf den guten Schöpfer geborgen und auf ihn ausgerichtet war, hat sich nun aus dieser Beziehung gelöst und wird zur Triebkraft, das Vorenthaltene an sich zu reißen.

Gleichzeitig wird die Wahrnehmung verfälscht. Zuerst verblasst die Fülle des Paradieses vor dem einen Baum. Sodann wird aus dem Gott, der alles geschenkt hat, ein Fremder, dem man doch nicht trauen kann. Weil man nicht mehr darauf vertrauen kann, dass einem gegeben wird, was gut ist,

hört das Dasein auf, reines Geschenk zu sein und wird zum Kampf ums Leben.

Die Ernüchterung folgt sofort: «Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren.» (Gen 3,7) Nacktsein heißt ausgeliefert sein, den Blicken und der Begierde Anderer. Die innere Reaktion ist Angst. Sie bestimmt fortan das Leben des Menschen. Aus der Geborgenheit des geschaffenen Ich des Menschen im Du des liebenden Gottes ist so das ausgesetzte Ich dessen geworden, der mit sich allein ist, weil ihm das verlässliche Du Gottes abhandengekommen, ja zur Bedrohung geworden ist. Dabei gibt es noch einmal eine Trübung der Wahrnehmung: Dass der Mensch selbst Urheber seiner Not geworden ist, wird ausgeblendet; er sieht nur noch die leidvolle Folge seiner Tat. Deshalb ist er damit beschäftigt, «sich einen Schurz zu machen» (Gen 3,7), sich zu schützen. So ist der Mensch zu dem geworden, der um sich besorgt und mit sich beschäftigt ist.

Aber Gott überlässt ihn nicht sich selbst. Er kündigt die Beziehung nicht auf. Er spricht ihn an: «Adam, wo bist du?» Adam gesteht seine Not: «Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin, und versteckte mich.» Die bohrende Frage Gottes nach seiner Schuld aber vermag Adam nicht auszuhalten. Er schiebt die Schuld von sich weg auf jemand Anderen: «Die Frau, die du mir beigesellt hast...»; und die Frau: «Die Schlange hat mich verführt.» (Gen 3,9–13)

Das geschaffene Ich, das Gott als Partner gewollt hatte, ist nun auf der Flucht; auf der Flucht vor der Wahrheit und damit vor Gott und vor sich selbst. Der Mensch ist zum Getriebenen geworden. Zuerst von der Begierde und dann von der Angst. Immer meint er, dass er irgendwo zu kurz gekommen ist. Und immer gibt es eine Bedrohung. Immer wieder muss er sich verstecken und fürchten, entdeckt zu werden.

3. Die Rettung

Gott hat den Menschen in seiner Verlorenheit nicht allein gelassen. Er ist ihm zu Hilfe gekommen, «um die zu befreien, die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren.» (Heb 2,15) Er tut dies, indem er selbst ein menschliches, hinfalliges Ich wird, ausgesetzt wie alle Menschen, gefährdet und dem Tod verfallen.

Gott hat also nicht getan, was nahe gelegen wäre: Er hat die entgleiste Geschichte nicht beendet, indem er Schluss gemacht hat mit diesem Menschengeschlecht, sondern er ist Teil dieser Geschichte geworden und hat die Folgen der Ursünde auf sich genommen. «Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt». (Heb 5,7–9) Gott geht in Christus den Weg zurück durch die Folge-Geschichte der Ursünde zum Anfang

dieser Unheilsgeschichte: dem Ungehorsam der Stammeltern und setzt mit seinem Gehorsam den Neuanfang.

Bevor Jesus seinen Leidensweg antritt, macht er durch seine Machttaten, seine Heilungen und Dämonenaustreibungen, klar, dass Gott das Paradies nicht aufgegeben hat, sondern es dem Menschen wieder eröffnen will: Eine Welt ohne Bosheit, Leiden und Tod. Aber dies geht nur, wenn der Mensch den Weg zur Liebe wieder findet. Darum kann der Erlösungsweg nicht nur in Wohltaten bestehen, welche die Not des Menschen beheben. Sie müssen als Zeichen der Liebe entdeckt werden. Darum geschehen die Heilungen im Dialog; sie sind Beziehungsgeschichten. Hinter den Wohltaten soll der erkannt werden, der sie schenkt.

Aber die Menschen sind so sehr von ihrer Not besetzt, dass sie diesen Schritt nicht schaffen. Als sie durch die Brotvermehrung satt geworden sind, «erkannte Jesus, dass sie kommen würden, um ihn in ihre Gewalt zu bringen und zum König zu machen.» (Joh 6,15) Sie erkennen nicht, dass der Mensch nicht vom irdischen Brot allein zu leben vermag, sondern dass Gott ihnen «Brot vom Himmel» (Joh 6,31) reicht, den Menschensohn, der «das Brot des Lebens» (Joh 6,35) ist. Dieses Liebes-Brot, das wahrhaft nährt, empfängt man dadurch, dass man glaubt, dass man den Sprung des Vertrauens wagt, zu dem er einlädt.

Weil Jesus nicht davon ablässt, diesen Schritt zu verlangen, wächst das Unverständnis der Menge und die Gegnerschaft derer, die sein Auftreten als Bedrohung empfinden. Selbst Petrus bleibt im Nützlichkeits-Denken der Menschen gefangen. Seinen Protest gegen den Leidensweg weist Jesus scharf zurück: «Du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen.» (Mt 16,23) Von dem, «was die Menschen wollen», muss der Mensch umkehren zum Glauben, dass der Weg Jesu der Weg ins Paradies ist. Er muss die Fixierung auf seine Bedürfnisse und die Knechtschaft der Angst hinter sich lassen. Das ist geradezu eine «neue Schöpfung» (2 Kor 5, 17) gegenüber dem erbsündlichen Ich, das um sich kreist, ein neues Ich, zu dem er werden muss.

4. Die falsche Umkehr

Wie wird der Mensch neue Schöpfung, ein neues Ich? Wohl am besten dadurch, dass er gar nicht erst «ich» sagt. «Sich selbst zu verleugnen», verlangt doch das Evangelium (Mk 8,34). Von sich absehen, den Anderen den Vortritt lassen und auf die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse verzichten, das scheint der Weg zu sein.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass dieser Weg tatsächlich gegangen wurde. Regime wie das Nazi-Regime oder der Kommunismus konnten

sich nur entwickeln, weil es ihnen gelang, ihre Ziele als Ideale darzustellen und viele dafür zu begeistern. Islamistische Selbstmord-Attentäter realisieren diesen Weg in Extremform. So etwas wird dadurch möglich, dass ein Ideal angeboten wird, das einen *höheren Selbstwert* verspricht, wenn man sich aufopfert. Denn die tiefste Sehnsucht des Menschen geht nicht auf den Selbsterhalt, sondern darauf, wertvoll zu sein. Das Ich mit seinen Bedürfnissen und Ängsten scheint dafür das größte Hindernis zu sein. In der Verleugnung dieses Ichs strahlt das Ideal als verwirklicht auf. Das *Über-Ich* hat dann scheinbar gesiegt. Diese *innere* Tyrannei kann aber über kurz oder lang zu äußerer Tyrannei führen, in der die nur unterdrückte und nicht integrierte Bedürftigkeit des Menschen als Brutalität bis hin zu sadistischen Exzessen durchbricht. Ein Christentum, das die Leidensnachfolge einseitig glorifiziert, macht anfällig für diesen Kurzschluss. Die Identifikation mit Christus kann nämlich zum Abwehrmechanismus werden, um sich selbst mit seinen Bedürfnissen und Ängsten nicht annehmen zu müssen.

Als das Christentum zur Religion des Volkes wurde und die Kultur Europas prägte, galt «Ich-Werdung» deshalb weithin nicht als Ziel der Erziehung. Unterwerfung unter die akzeptierten Normen und Anpassung an die geltenden Ideale standen im Mittelpunkt, nicht Freiheit und Selbstbestimmung. Der Ordensstand mit seinem dreifachen Verzicht auf Selbstverwirklichung war zum Ideal geworden.

Als daher in der Neuzeit der Mensch als Individuum, als Subjekt, immer mehr in den Blick geriet und damit sein Freiheitswille erwachte, erhob sich Protest gegen diese Sicht des Menschen. Statt der Verleugnung des Ichs des Menschen kam es nun zur Leugnung des Ichs Gottes. Der Mensch könne nur eigenverantwortlich und frei sein, wenn er nicht von einem allmächtigen Anderen, dem er sich verdankte, abhängig sei. Die Idee «Gott» müsse als Projektion des menschlichen Ichs begriffen und fallen gelassen werden. Nur so könne die Menschheit aus einem infantilen Stadium in die volle Reife gelangen.

5. Der Weg zum authentischen Ich

Wenn also die Verleugnung des Ich-Sagens und Ich-Sein-Wollens ein Irrweg ist, wie kann dann der Weg aussehen, der zur *echten* Ich-Fähigkeit führt und doch die Herausforderungen des Evangeliums ernst nimmt?

Zu Beginn der Neuzeit hat Ignatius von Loyola dazu einen exemplarischen Weg gewiesen. Dieser Weg beginnt ohne Umschweife mit einer Erwägung über die *Freiheit*, also über das, was das Ich des Menschen auszeichnet. Wenn es stimmt, dass der Mensch geschaffen ist und somit sein Lebensziel im personalen Bezug zum Schöpfer besteht, dann sind alle geschaffenen Dinge und Situationen demgegenüber Mittel und Wegstationen. Sie sind «für den

Menschen geschaffen, damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen... Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen ...indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst». (EB 23^{3.5-6})¹

Indifferent, d. h. innerlich frei ist ein Mensch nur, wenn er weder in Anhänglichkeit noch in Ablehnung so an eine Sache oder einen Zustand gekettet ist, dass er ihm gegenüber keinen Spielraum für Entscheidung hat. Die Beispiele, die Ignatius anführt, betreffen vitale und emotionale Grundbedürfnisse des Menschen. Die jeweiligen Negative (Krankheit, Armut etc.) machen ihn leiden. Da der Mensch nicht mehr im Paradies lebt, sind diese Leiden reale Bedrohungen. Wenn er also nicht leidensbereit wird, ist er erpressbar; seine Freiheit bleibt dann ein theoretisches Ideal. Die Menschheitsgeschichte ist voll davon, wie politische, wirtschaftliche und physische Mächte es geschafft haben, die Freiheit der Menschen auszuhebeln. Das gelingt diesen *äußeren* Mächten, indem sie *in uns* die Angst mobilisieren, dass wir nicht bekommen, was wir zum Leben brauchen oder zu brauchen meinen. Nur wenn der Mensch gegenüber dem Druck der Angst frei wird, vermag er sein Leben als personales Ich zu gestalten und selbstverantwortete Entscheidungen zu treffen.

Die Umwandlung des Ichs, das um sich und seine Bedürfnisse kreist und dadurch erpressbar ist, zum freien Ich kommt einer «neuen Schöpfung» (2 Kor 5, 17) gleich. Der Mensch kann sie also nur von Gott erhoffen und erbitten. Aber da er schon als Ich existiert, und Gott keine andere Schöpfung, sondern eine Erneuerung der bestehenden Schöpfung will, muss dieses Ich der Menschen dabei mitwirken. Dafür hat Ignatius die «Geistlichen Übungen» entwickelt. Sie sind ein Gebetsprozess. Die Gebets-Übungen, die Ignatius anbietet, beginnen mit zwei Vorbereitungsschritten, die entscheidend sind, damit der Prozess gelingt:

1. Ein Gebet darum, dass Gott «alle meine Absichten» (EB 46) darauf ausrichtet, ihm zu entsprechen. Dieses Gebet ist als allgemeines Vorbereitungsgebet zu Beginn aller Übungen beizubehalten. Es ist in allen geistlichen Schulen als Gebet um die reine Absicht geläufig. Es schließt die Bitte um die Freiheit ein, die zuvor formuliert worden ist.

2. Ohne das Gesamtziel der Exerzitien, das in diesem Vorbereitungsgebet angesprochen ist, aus dem Auge zu verlieren, lädt Ignatius zu einer zweiten Hinführung ein, die für jeden Übungsschritt neu zu formulieren ist: «Gott unseren Herrn um das bitten, was ich (jeweils) will und wünsche.» (EB 48) Dieser Schritt ist erstaunlich und dürfte einmalig in der geistlichen Tradition dastehen.

Ich soll also mein Ich, wie ich es jeweils als «Zentrum des Wünschens und Wollens»² erfahre, nicht übergehen, sondern in den Gebetsprozess ein-

bringen. Nun ist mein Ich jeweils mit vielerlei Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken und Absichten beschäftigt. Ich bin dabei – zunächst meist unbewusst – von den Bedürfnissen und Ängsten getrieben, deren Gefangener der unerlöste, erbsündliche Mensch ist. Ignatius leitet dazu an, in diesem Vielerlei das Augenmerk auf die Impulse zu richten, aus denen mein Tun und Lassen entsteht: «Was ich will und wünsche». Anstatt mein Wünschen und Wollen zu verleugnen, soll ich es vor Gott bringen. Damit trete ich in einen direkten Dialog mit Gott ein, sozusagen von Ich zu Ich. Das Entscheidende an diesem Dialog ist, dass er aufrichtig und ehrlich ist. Das kann er nur sein, wenn er nicht unter einer Zensur steht; wenn ich nicht, statt zu offenbaren, was ich tatsächlich will und wünsche, nur vortrage, was ich meine wünschen *zu sollen*, und verschweige, was meiner Meinung nach vor Gott nicht bestehen kann.

Mit seinem Gespür für den springenden Punkt, auf den es jeweils ankommt, greift Ignatius in den Geistlichen Übungen genau diese Diskrepanz zwischen Ideal- und Real-Ich auf. Dabei setzt er einen Menschen voraus,

1. dem bereits zum Ideal geworden ist, nach Gottes Willen zu leben;
2. der erkannt hat, dass er das – jedenfalls in wichtigen Punkten – bisher nicht getan hat, d. h. dass zwischen seinem Ideal-Ich und seiner Lebensrealität ein Widerspruch besteht;

3. dass ihn das aber *emotional* nicht bewegt. Seine Einsicht meldet ihm zwar, dass es mit ihm nicht in Ordnung ist; aber seine Gefühle spielen ihm vor, es gäbe keinen Grund zur Beunruhigung. Er befindet sich in der Unwahrheit, ohne dass ihn das irritiert. Um nicht nur theoretisch, sondern existentiell wahrhaftig zu sein, müsste ihn die erkannte Wahrheit betreffen, ihn als Ich irritieren.

Deshalb formuliert Ignatius für die erste Übung: «Hier wird dies (die Bitte) sein: Um Beschämung und Verwirrung über mich selbst bitten» (EB 48⁴). Das ist eine ziemliche Zumutung, denn Beschämung und Verwirrung sind Seelen-Zustände, vor denen wir zurückschrecken. Beschämt sind wir, wenn wir an uns etwas entdecken, das unseren Selbstwert infrage stellt. Verwirrt werden wir, wenn wir unseren Ort, unsere Heimat im Dasein und dadurch unsere Orientierung verlieren. Was gibt uns den Mut, solche existentielle Irritation zu *wollen* und zu *erbitten*?

Wir vermögen das nur, wenn uns ein Gott entgegenkommt, der uns nicht verurteilt, wenn wir in unserer Wahrheit vor ihn treten, sondern *barmherzig* aufnimmt. Er tut es als «Menschensohn, der gekommen ist, um zu suchen und zu retten, was verloren war.» (Lk 19, 10) Deshalb führt Ignatius schon in derselben Übung, die damit begonnen hat, um die fällige Beschämung und Verwirrung zu bitten, vor das Kreuz Christi als den unwiderlegbaren Erweis dieses Erbarmens. Im gegenüber zum Gekreuzigten wandelt sich die Beschämung der Angst in die beseligende Beschämung über das unverdien-

te Erbarmen. Die Erfahrung, bedingungslos geliebt zu sein, befreit das Ich zu lieben. So erfüllt sich das Wort Jesu: «Wenn ihr in meinem Wort bleibt,» indem ihr mein Erbarmen annehmt, «seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen»; nicht eine abstrakte Wahrheit über Gott und die Welt, sondern die Wahrheit eures Lebens; «und die Wahrheit wird euch befreien» (Joh 8,31–32) zu einem Leben in Liebe.

Ein Barmherzigkeits-Verständnis, das diesen Schritt zur Wahrheit nicht ermöglicht und fordert, ist nicht die Barmherzigkeit des Evangeliums, sondern Komplizenschaft mit den Fluchttendenzen des verlorenen Menschen. Es gaukelt vor, dass Gott sich von der Wahrheit verabschieden könnte; sozusagen aus Mitleid mit dem erbärmlichen Menschen sein Ideal-Ich für seine Realität halten könnte.

Nachdem jemand begonnen hat, sich um Gott zu kümmern, ist dies die nächste Etappe, – im Exerzitienbuch des Ignatius «erste Woche» genannt, – auf dem Weg, «neue Schöpfung» als freies Ich zu werden. Der Mensch kommt damit in seiner Wahrheit als Sünder vor Gott an und erfährt Vergebung und Befreiung. Er wird dadurch mit seinem Real-Ich versöhnt und muss nicht mehr in ein Ideal-Ich fliehen. Dadurch wird es möglich, dass er über seine bisherige Realität hinaus wächst.

6. Die Einladung, doch «wie Gott zu werden» (Gen 3, 5)

Indem Gott Mensch geworden ist, eröffnet er die Möglichkeit, dass der Mensch ihm ähnlich wird. Grundlegend geschieht dies, indem er das Erbarmen Gottes annimmt, sich der eigenen Wahrheit stellt und in der Wahrheit des Geschöpf-Seins bleibt. Dafür frei zu werden, ist notwendig, auch wenn es schmerzlich ist. Der Mensch wird damit schon dem Sohn Gottes gleich, der in der Verborgenheit von Nazaret ein menschliches Leben gelebt hat. Jesus hat sich aber nicht damit begnügt, die Wahrheit des Geschöpf-Seins in Nazaret *selbst* zu leben. Er ist aufgebrochen, um den *Vielen*, den anderen Menschen, das Erbarmen Gottes erfahrbar zu machen. Und er ist dieser Sendung treu geblieben, auch als sie ihm Konflikt und Leiden eingebracht hat. Mit der Einladung, ihm auf *diesem Weg* zu folgen, eröffnet er für den Menschen eine neue Chance, tatsächlich «wie Gott zu werden» (Gen 3,5) – nicht als Anmaßung wie im Paradies, sondern als freie Antwort auf ein freilassendes Angebot. Es zu erkennen und darauf zu antworten, darum geht es in dieser neuen Etappe des Dialogs Gottes mit dem menschlichen Ich. Im Prozess der ignatianischen Exerzitien ist das die «zweite Woche» des Exerzitienbuchs.

Was kann uns motivieren, uns wie Jesus aufzumachen, unseren sicheren Ort hinter uns zu lassen und uns in die Gefahrenzone zu begeben, in der

Konflikt und Leiden drohen, – gleichsam wie Petrus aus dem Boot auszu-steigen und übers Wasser zu gehen? Es geht um eine neue Dynamik, die sich nicht damit begnügt, das Notwendige zu tun, sondern nach dem *Mehr* fragt, zu dem die Torheit der Liebe einlädt. So formuliert Ignatius für den, der diese neue Chance ergreifen will, als Gebet «was ich will. Hier wird dies sein: Innere Erkenntnis des Herrn erbitten, der für mich Mensch geworden ist, damit ich mehr ihn liebe und ihm nachfolge.» (EB 104)

Wo aber ist das Boot, aus dem Petrus aussteigt, der sturmbewegte See Genesareth und Jerusalem als Ort der Konfrontation mit den Gegnern Jesu in *unserer Zeit*? Wo und wie kommen sie in *unserem* Leben vor? Wie können wir erkennen, wozu Jesus uns an unseren *jeweiligen* Orten einlädt und beruft? Der Prozess dieser Phase läuft doch darauf zu, dass ich *bereit* werde, wie Jesus für die Menschen dazusein, dass ich *erkenne*, zu was *konkret* Jesus mich in *meinem* Leben einlädt, und dass ich mich dann dafür *entscheide*. Objektive Kriterien allein können darauf keine Antwort geben. Dafür müssen wir uns mit Jesus und seinem Weg vertraut machen und eine neue Erkenntnisfähigkeit entwickeln, die in und hinter den Fakten, die das Evangelium erzählt, erspürt, was das für uns jeweils heißen kann. Denn unsere Nachfolge Jesu wird keine Kopie seines Weges sein. Über Wort und Beispiel Jesu hinaus braucht es dazu den «Beistand, den Heiligen Geist, der euch alles lehren und euch an alles erinnern wird, was ich euch gesagt habe.» (Joh 14,26) In ihm wächst eine neue Identität, ein neues Ich heran. Es «lebt aus dem Geist» (Gal 5,25) und vermag sich «vom Geist führen zu lassen» (Gal 5,18). Nach dem Weggang Jesu aus der sichtbaren Welt verlangt Gott nach Menschen solcher Identität, damit er durch sie und ihr Reden und Handeln in diese Welt hinein wirken kann.

Dabei besteht die Gefahr der Täuschung, «denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen.» (1 Joh 4,1) Einerseits kann uns die große Begeisterung irreführen wie auf der anderen Seite geheime Angst abhalten. Konflikt, Misserfolg und Einsamkeit, die Jesus erlitten und uns in Aussicht gestellt hat, müssen uns eigentlich Angst machen. Wenn wir diese Angst nicht mehr spüren, drohen wir in eine Hochstimmung zu geraten, die uns hochmütig macht. Ein Kriterium dafür, dass es der Heilige Geist ist, der uns zu einem bestimmten Projekt einlädt, und nicht unser geistlicher Ehrgeiz, ist es deshalb, wenn wir dabei *beides*, mutmachende Freude und bange Unsicherheit *gleichzeitig* erfahren.

Im Exerzitienbuch redet Ignatius in dieser Phase, – obwohl es eindeutig um die Liebe geht, – nicht von Liebe, sondern von Demut (vgl. EB 164–168); demütig uns unserer Schwachheit bewusst zu bleiben, uns nicht über Andere zu erheben und die einfachen Gebote christlichen Lebens weiterhin ernst zu nehmen. Sich der Geistführung anzuvertrauen, kann man gut mit einer Klettertour vergleichen: Wer sich darauf einlässt, verlässt die

vorgebahrnten Wege und setzt sich der Gefahr aus, abzustürzen. Sicherung am Seil ist deshalb geboten. Der Absturz droht; wenn man sich verstiegen hat. Das Seil¹ stellt bildlich die Bindung an die kirchliche Gemeinschaft dar. Sie vermag den Absturz zu verhindern. Dieses Seil wird oft als hinderlich empfunden. Es bewahrt aber davor, sich zu isolieren und das eigene Ich zur unfehlbaren Instanz zu erheben.

Indem Gott in Christus «sich erniedrigte und gehorsam war bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2,8), hat er einen Weg eröffnet, um tatsächlich «wie Gott zu werden» (Gen 3,5). In der Kraft des Heiligen Geistes vermögen Menschen ihm auf diesem Weg der Erniedrigung und des Gehorsams ähnlich zu werden. Als gottähnliches Ich «verleugnet sich» der Mensch in dem Sinne, dass er die Angst um sich und sein Leben zwar spürt, sich davon aber nicht mehr *beherrschen* lässt. Er ist innerlich frei geworden und vermag der Bedrohung durch äußere Mächte standzuhalten. Er lebt das Paradox der Liebe, das im Evangelium so formuliert ist: «Wer sein Leben liebt, verliert es; wer aber sein Leben in dieser Welt hasst, wird es ins ewige Leben bewahren.» (Joh 12,25)³ So kann Paulus sagen: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.» Und er gibt die Quelle an, aus dem dies möglich geworden ist: «Soweit ich noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.» (Gal 2,20)

ANMERKUNGEN

¹ Das Exerzitienbuch des Ignatius wird in der Übersetzung von Peter KNAUER, Würzburg 1998, in der üblichen Weise der Nummerierung zitiert.

² So charakterisiert Robert ASSAGIOLI, der die «Psychosynthese» als therapeutische Methode entwickelt hat, das Ich in seinem Buch *Die Schulung des Willens*, Paderborn 1982

³ Dies ist die wörtliche Übersetzung der Schriftstelle. Die Einheitsübersetzung versucht die Aussage verständlich zu machen: «Wer an seinem Leben hängt, verliert es; wer aber sein Leben in dieser Welt gering achtet, wird es bewahren bis ins ewige Leben.»

ABSTRACT

«I no longer live, but Christ lives in me»: An Ignatian Impulse. God has dared to create another ego endowed with freedom. This endeavour failed. Henceforth man existed focused on himself driven by greed and anxiety. God himself entered into human history, in order to restore man to his original freedom. To deny being an ego seems to be the radical solution; it has been realised many times in history. True healing requires instead the cooperation of the human ego. In his *Spiritual Exercises* Ignatius of Loyola began by focusing on the discrepancy between an idealised ego-perception and the reality of the retreatant. God's mercy visible in Christ frees man to accept his sinful reality. Based on this acceptance he is able to discover the invitation to follow Christ and thus to become like the incarnate God himself.

Keywords: *Spiritual Exercises – Ignatius of Loyola – self – ego*

MEIK SCHIRPENBACH · BONN

SELBSTFINDUNG IM MYSTERIUM DER BEGEGNUNG

Eine orthodoxe Perspektive nach Dumitru Stăniloae

1. Distanz und Nähe

Im Herzen des heutigen Rumänien liegt Siebenbürgen, umschlossen vom Karpatenbogen, seit jeher ein Land der Begegnung von Völkern und Kulturen. Wie viele seiner Städte ist auch Kronstadt/Braşov, ganz im Südosten, eine Gründung der Deutschen, der Siebenbürger Sachsen, und das sieht man seiner *Inneren Stadt* heute noch an. Die gotische *Schwarze Kirche*, nach dem Wiener Stephansdom die größte gotische Kirche im Südosten und nach wie vor Gotteshaus der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde, dominiert unangefochten das Stadtbild. Verlässt man die Gassen der Inneren Stadt in Richtung Gebirge, gelangt man ins Şchei, die *Obere Vorstadt*, den alten rumänischen Stadtteil. Statt einer Mauer trennt der breite klassizistische Riegel des orthodoxen Andrei Şaguna Gymnasiums die beiden Stadtteile. Das Mit- und Nebeneinander der Volksgruppen und Konfessionen war in Siebenbürgen erstaunlich toleranter als anderswo, aber nie spannungsfrei und immer von einer gewissen Konkurrenz mitbestimmt, die sich hier aber besonders dadurch manifestierte, dass Nation und Konfession sich durch Bildung zu profilieren suchten. Schulbauten sind hier stadtbildprägender als andernorts.

An diesem Gymnasium verbrachte der aus dem benachbarten rumänischen Dorf Vlădeni stammende Dumitru Stăniloae (1903–1993) seine Schulzeit. Nach dem Studium der Theologie in Hermannstadt/Sibiu, Czernowitz, München und Paris lehrte er Theologie an der Hochschule der orthodoxen Metropole von Siebenbürgen in Hermannstadt, bis er nach der kommunistischen Machtübernahme diese Stelle verlassen musste, später fünf Jahre inhaftiert war und dann wieder in Bukarest lehren konnte.

MEIK SCHIRPENBACH, geb. 1971, Dr. phil., ist Pfarrer und Stadtjugendseelsorger in Bonn.

Stăniloae war Priester, Ehemann und Familienvater und über Rumänien hinaus einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts.

Die Siebenbürger Wirklichkeit, dieses Kräftespiel von Nähe und Distanz, das sich auch in dem abwechslungsreichen Relief der Landschaft wieder spiegelt, zwingt seit jeher dazu, sich zu verorten. Stăniloae gründet sein Denken in einer Phänomenologie des Erlebens von Raum und Zeit, im Sinne einer Selbstvergewisserung menschlicher Erfahrung. Ausgangspunkt dieser Erfahrung ist das Erleben von Distanz und Abgrenzung, worin der Mensch sich immer wieder verstrickt findet. Zeit erscheint aus dieser Haltung heraus als Zeit zum Tode, die keine wirkliche Gegenwartserfahrung kennt, in der Vergangenes nicht mehr und Zukünftiges noch nicht ist und der Moment dazwischen sich verflüchtigt.¹ Tod und letztlich das gefühlte Nichtsein des Einzelnen als Einzelnem sind Gesetz der Evolution. Diese verengte, pessimistische Perspektive kann aus sich keine Erweiterung erfahren. Stăniloae sieht dabei nun einen wesentlichen Bezug zwischen einer Distanz zum Mitmenschen und einer Distanz zu Gott. Die Erfahrung der Gottferne hat mit einem Egoismus im Sinne von Selbstbezogenheit zu tun, also mit der selbst gelebten Distanz. Es ist nicht Gott, der sich zurück hält, sondern der Mensch selbst, der sich nicht in den Beziehungsraum, das heißt die Überwindung der Distanz begibt. Letzteres gelingt nur in der Selbst-Gabe, in dem Wagnis, mich zu öffnen und so vom anderen her Leben zu empfangen.

Leben vollzieht sich also nur im Modus der Begegnung, der Selbstgabe und des Empfangens. Der Andere darf dabei nicht zum Objekt werden – das würde einen Rückfall in die Selbst-Isolation bedeuten. Um zu begreifen, was Leben ist, sind Selbstgabe und Selbstöffnung wesentlich notwendig. So wird Wirklichkeit interpersonell und damit gefüllte Wirklichkeit. Dies bedeutet gelungene Beziehung.²

Die Öffnung zum Nächsten und zu Gott ist ein und dieselbe Dynamik, eben die des sich Öffnens. Die Erfahrung echter Beziehung öffnet somit die Gotteserfahrung. Letztere ist der Horizont, also die Ausrichtung jeder Beziehungserfahrung. Stăniloae verbindet die Transzendenzenerfahrung im Blick auf Gott mit der interpersonalen Transzendenzenerfahrung. Der entscheidende Sprung ist dabei die Überwindung der Verslossenheit des eigenen Ichs als der entscheidenden Distanz. Wenn die Distanz zum Anderen die Distanz zu Gott widerspiegelt, ist also die Frage der Distanz die eigentliche Frage, nicht die Gottesfrage. Wo sich der Mensch in seiner Vordergründigkeit zur Frage wird, setzt eine Lösung an und gründet der Glaube. Spirituelles Wachstum und Wachstum in der Beziehungsfähigkeit bedingen einander.³

Stăniloae ist Realist genug, die skizzierten Zusammenhänge als eine Ausrichtung, nicht als ein moralisches Desiderat zu begreifen. Es kommt auf den beginnenden Vollzug an, bei dem immer etwas offen bleibt. Er fasst das Scheitern ins Auge, macht es aber zum Ermöglichungsort göttlicher Nähe.

Zunächst gilt aber: Es besteht die Gefahr, dass eine äußerlich nicht überwundene Distanz innere Abgründe im Menschen auftut, was so zu seiner Selbstentfremdung führen kann und letztlich zu einer Haltung geistlicher Verweigerung.⁴ Diese Selbstverschuldung lässt das menschliche Elend noch größer erscheinen – als Selbst-Nichtigkeit. Stăniloae weist jeden Gedanken weit von sich, Gott selbst könne durch eine derartige Haltung irgendwie beleidigt werden. Unterstellte man dies, dächte man zu klein von Gott. Gott ist nicht mit sich selbst beschäftigt. Gott leidet vielmehr an den gestörten menschlichen Beziehungen und daran, dass er sich dem Menschen nicht geben kann.⁵

2. *Mysterium und Erfahrung*

Für die weiteren Überlegungen ist es notwendig, einen für Stăniloae entscheidenden theologischen Hintergrund zu skizzieren, der für das Denken vieler ostkirchlicher Theologen kennzeichnend ist und von Gregorios Palamas (1296–1357) systematisiert worden ist: Es geht um den Versuch, die Spannung zwischen dem uneinholbaren Mysterium Gottes und seiner erfahrbaren Offenbarung in der Heilsgeschichte auszuhalten und zu umschreiben. Was sagt letztere über Gott aus und wie kann man vor diesem Hintergrund von einer tatsächlichen Gotteserfahrung sprechen, ohne das Geheimnis Gottes zu vergegenständlichen und damit zu banalisieren? Der Schlüssel dazu ist die Unterscheidung zwischen dem Wesen und dem Wirken Gottes. Für letzteres wird der Begriff «Energien» verwendet, den wir hier wörtlich nehmen dürfen: Das Im-Wirken-Sein. Dieses ist für den Menschen erfahrbar, während das Wesen Gottes völlig entzogen bleibt. Gott drückt sich in seinem Wirken als der, der er ist, aus und ist darin ganz gegenwärtig, geht darin aber nicht auf. Das, was wir als Gaben des Heiligen Geistes erfassen, ist also von Gott selbst nicht zu unterscheiden. Gott gibt sich darin selbst. Dies müssen wir bei allen folgenden Überlegungen als roten Faden im Hinterkopf behalten. Das konkrete Wirken Gottes ist Ausdruck seiner schöpferischen Freiheit, in der er sich der Schöpfung zuwendet. Es richtet sich auf die Fassungsmöglichkeiten des Adressaten aus und ist so der Inbegriff gelungener Beziehung.⁶ Liebe ist da umso größer, wo sie frei und nicht aus Notwendigkeit geschieht. Der Bezug Gottes zum Menschen ist ein Akt solcher Freiheit, was ihn umso großartiger macht. Gottes Leid an den gestörten menschlichen Beziehungen und der damit verbundenen Verweigerungshaltung ist Teil dieser Freiheit.

Was wir von Gott wissen, ist vermittelt über seine Energien, nicht aber sein Wesen. Da diese Energien mit Gott identisch sind, werden sie in der theologischen Terminologie des christlichen Ostens⁷ als «ungeschaffene

Energien» bezeichnet. Bei dieser Selbstmitteilung handelt es sich um einen freien und willentlichen Akt Gottes, also um ein Beziehungsgeschehen. Für die menschliche Beziehung bedeutet das: Ein Akt der Beziehung erfasst nicht die ganze Person als solche und ist trotzdem ihre ganze Präsenz. Auch wenn wir uns ganz dem Anderen mitteilen, bleiben wir doch mehr als das, was wir mitteilen. Es besteht eine Spannung zwischen dem einzelnen Individuum und dem von ihm ausgehenden Akt der Beziehung. Diese äußert sich in einer gewissen Angst vor dem Selbstverlust und der Selbstaufgabe. Muss der ideale Mensch auf Beziehung reduziert sein? Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht nun aber gerade in der Spannung von Individuum und Beziehung. Ich kann mich ganz einbringen und weiß dennoch um meinen nicht verlierbaren Wesenskern, der sich für mich aber erst in dem Beziehungsgeschehen wirklich herauskristallisiert. Selbsterfahrung und Selbstfindung sind also integrale Bestandteile des Beziehungswagnisses.

Die Implikation des palamitischen Ansatzes besteht in einer Entbanalisierung der theologischen und anthropologischen Rede: Sie kann ihren Gegenstand als solchen nie ausschöpfen, sondern nähert sich ihm nur an. Es besteht kein Anspruch absoluten Wissens. Es geht um aufrechte Bescheidenheit, die ansteht.

Vor diesem Hintergrund kann Stăniloae die menschliche Begrenztheit positiv fassen, wenn der Mensch sie als Chance begreift, was sie von ihrer Anlage her auch sein soll. Das Sein des Menschen ist begrenzt, damit er antworten kann. Distanz stellt sich aus dieser Perspektive als Möglichkeit der Liebe dar, als Anlass zum Dialog, und Dialog wiederum kann Zeit positiv füllen, ja setzt sie letztlich voraus.⁸

Die Möglichkeit der Begegnung von Individuen, das heißt der Grund ihrer Unterschiedenheit, liegt für Stăniloae in der Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen, allerdings nur insofern, als dieser Unterschied Beziehung ermöglicht. Die Interpersonalität der göttlichen Dreifaltigkeit ist die Voraussetzung für Raum überhaupt. Raum und Zeit setzen den Anderen voraus. Göttliche und menschliche Intersubjektivität stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang. Dem Menschen ist es in der Haltung der Kontemplation, also der schauenden Offenheit, gegeben, diese Distanz zum Anderen aufzuheben. Diese Erfahrung führt ihn in die Richtung einer Gotteserfahrung.⁹

3. Vergöttlichung als Vermenschlichung

Begegnung ist als immanente Struktur aller Wirklichkeit etwas Göttliches und damit intensivierte Welterfahrung auf dem Weg hin zur Gotteserfahrung, ermöglicht durch die Gegenwart Gottes, was die biblische Überlie-

ferung «Heiliger Geist» nennt – wenn der Mensch sich dem denn öffnet. Liebe heißt, sich selbst dem Anderen anzubieten, und das Warten auf dessen Antwort. Ganzheitlich wird die Liebe erst, wenn der Geliebte sich dem Liebenden verbindet. Eine vollkommene Liebe kann also nie das Werk eines Einzelnen sein, sondern ist ein Beziehungsgeschehen. In der unerfüllten Offenheit dieses Geschehens definiert sich Zeit, im Warten auf die Antwort des Geliebten. Zeit in ihrer positiven Offenheit ist Wachstum zur Ewigkeit.¹⁰ Insofern ist gelungene Beziehung ein Vorgeschmack der Ewigkeit, also der erfüllten Zeit, weil sie Teilhabe an den ungeschaffenen Energien Gottes bedeutet. Hier nun spricht Stăniloae in der Tradition des Ostens von der Vergöttlichung des Menschen. Dies bedeutet keine Überhöhung, da es um etwas geht, woraufhin der Mensch von seiner Natur her angelegt ist, ja so nur zu seinem Selbst findet. Das Menschliche ist das Göttliche in der Weise des Geschaffenen, zwischen Göttlichem und Menschlichem und ihren jeweiligen Energien besteht kein Widerspruch. Was das Dogma von Chalcedon über die unvermischten und ungetrennten Naturen Christi festhält, ist für Stăniloae eine grundsätzliche Aussage über das Zueinander von Gott und Mensch. Erst in der Teilnahme am Göttlichen ist der Mensch Mensch. Umgekehrt gilt, dass Gott sich in Jesus Christus in eine Welt inkarniert, die ihm nicht wesensfremd ist – «Er kam in sein Eigenes.» (Joh 1, 11).¹¹

Gelungene Beziehung bedeutet insofern Vergöttlichung, als der Mensch an der Allgegenwart Gottes teilnehmen darf, die ihm im Sinne einer geistlichen Sensibilität zur Haltung werden kann. Auch dies bedeutet keine Überhöhung oder Idealisierung des Menschen oder eine wie auch immer geartete neue Seinsstufe, sondern Verwirklichung dessen, was schon angelegt ist, aber eben in der neuen Qualität der Beziehungswirklichkeit.

In der Beziehungsgemeinschaft realisiert der Mensch seine Gottebenbildlichkeit. Die zuvor gespürte Distanz wird nicht im Sinne einer unmittelbaren Annäherung überwunden, sondern sie wird zum Beziehungsraum, so wie ein Zwischenraum durch Licht gefüllt und das trennende Dunkel damit überwunden wird. Dieser positiv gefüllte Zwischenraum wird zum «Wir», zum «Unseren» – zum «mir» oder «meinem» kann er nicht werden. Stăniloae spricht in diesem Zusammenhang von der Vergeistlichung des Raumes.¹²

Der dem Wesen nach unüberwindliche Unterschied wird der Liebe nach überwunden. Liebe bedeutet also keinen Selbstverlust, sondern Verwirklichung des Selbstseins im Wortsinne des deutschen Wortes: Verwirklichung im Sinne der Umsetzung des in mir Angelegten, das in der Begegnung zu sich selbst findet.

4. Die entscheidende Richtung

Die Gott eigene Beziehungswirklichkeit ist die ureigenste Möglichkeit des Menschen. Beides findet auf vollendete Weise zueinander im Christusgeschehen, das aus dieser Perspektive nicht die Korrektur eines tragischen Missgeschicks darstellt, sondern etwas, was in der Schöpfung als solcher angelegt ist. Stăniloae spricht von der Liebe des Anderen als der größten überhaupt wirkenden Kraft, in der sich das Geben als ein Gewinnen manifestiert, von einer «verrückten Liebe», in der die göttliche Hypostase zu einer menschlichen Hypostase wird, also zu einer menschlichen Eigenschaft, die Gott eröffnet. Die göttliche Liebe steht dem Menschen grundsätzlich offen, und zwar von seinem Wesen her, nicht als etwas Zusätzliches, ihm Äußerliches oder Fremdes. Gott hat den Menschen grundsätzlich angenommen.¹³

Gottes Weg zum Menschen, der rote Faden der Heilsgeschichte, führt in Jesus Christus zur maximalen Annäherung, in der Gott sich selbst berührbar macht als Gott, der die Menschheit annimmt: Inkarnation ist ein Akt der Liebe im Sinne des Seins im Anderen. Stăniloae verweist in diesem Zusammenhang auf die vier Axiome der Kenosis – also der Selbstentäußerung Gottes – in der ostkirchlichen Überlieferung:

Erstens ist Gott dem Menschen durch sein Wirken (seine Energien) wirklich erreichbar.

Zweitens ist der Mensch dazu in der Lage, Ort der Gottesbegegnung und der Gottesmitteilung zu werden. Dahinter steckt das bereits skizzierte positive Menschbild des christlichen Ostens.

Drittens wird der Mensch durch das Christusgeschehen vergöttlicht, also in das göttliche Beziehungsgeschehen gehoben, und bleibt doch ganz Mensch.

Viertens ist das Göttliche von seinem Wesen her so konstituiert, dass es sich durch das Menschliche offenbaren kann.¹⁴

Die größtmögliche Nähe von Gott und Mensch erscheint hier als das christliche Proprium. Die Menschwerdung ist nicht reine Selbsterniedrigung Gottes, um beim Menschen zu sein, sondern zugleich die Erhebung des Menschen in die Gottesbeziehung. Liebe erscheint hier nicht als reiner Altruismus, sondern diese Selbsthingabe ist tatsächlich Selbstgabe: Ich bringe mich ein für den Anderen, halte mich selbst also für mitteilenswert. Es geht um ein Gespür für den Wert beider: Meines eigenen Wertes und den des Anderen.¹⁵

Die Freiheit Gottes erscheint hier als die Ermöglichung der menschlichen Freiheit. Die freiwillige Erniedrigung in der Inkarnation ermöglicht die freie Antwort. Gott begrenzt ausdrücklich seine Macht und gibt damit dem menschlichen Subjekt Freiheit zur Entwicklung. Der Gedanke einer göttlichen Allmacht bekommt damit einen positiven Aspekt, indem diese zur Chance des Menschen wird. In der ostkirchlichen Perspektive meint

Allmacht Güte. «Herr» und «Meister» sind keine Titel unbegrenzter Souveränität, sondern der Zuwendung.¹⁶ Bereits die Schöpfung stellt sich vor diesem Hintergrund als ein Akt der Kenosis, also der Selbsterniedrigung Gottes dar, da sich mit ihr von Anfang an Kategorien wie Annahme und Kindschaft verbinden, der Schöpfer immer auch der gütige Vater ist, der sich in diesem Akt seinem Geschöpf immer schon zuwendet. Der Schöpfer ist in diesem Sinne von Anfang an der Retter und Erlöser. Bestimmte Aporien, wie sie sich aus einer einseitig als absolut aufgefassten Allmacht ergeben, sind diesem Denkweg fremd.¹⁷

Die Kenosis beschreibt eine doppelte Dynamik, eine göttliche, aber auch eine genuin menschliche. Gott durchlebt das Menschliche, also auch die Zeitlichkeit, ohne dies aufzuheben. Die Vergeistlichung bzw. Vergöttlichung zeigt sich immer als wirkliche Vermenschlichung, die das Menschliche als solches nicht verändert, sondern zu sich selbst führt. Es werden Kräfte frei gesetzt, die bisher nicht zum Zuge gekommen sind. Die Kenosis bedeutet daher nicht nur Schwäche, sondern auch Kraftentfaltung.¹⁸

Insbesondere das Leidensgeschehen wird von Stăniloae in diesem Kontext verortet. Gott begibt sich in die reale Geschichte des Menschen, eine Geschichte gelingender und gescheiterter Beziehung. Das Leiden gewinnt einen aktiven Aspekt, indem es zu einem Akt der Liebe wird, zu einem Sein beim Anderen, einem Akt der Solidarität und damit zu einer menschlichen Chance. Die menschliche Schwäche und die Schwierigkeiten des menschlichen Daseins machen den Menschen in der Sicht Stăniloaes zum Gottesort *par excellence*. Gott teilt diese Schwäche, er begleitet sie nicht nur. Die Schwäche des Anderen zu tragen offenbart Größe. Wiederum geht es im Blick auf Gott nicht um seine Allmacht, sondern um seine Güte. Darin offenbart sich geistliche Kraft, und Christus erscheint als Inbegriff dieser Kraft, die als fortwährendes Geistereignis in der Welt gegenwärtig bleibt.¹⁹

Die Biographie Dumitru Stăniloaes, der selber fünf Jahre in der Haft der Securitate in der täglichen Sorge um Frau und Tochter verbracht hat, macht deutlich, dass es sich hier nicht um fromme Gedanken, sondern um existenziell durchlebte Einsichten handelt.

Stăniloae verweist aus dem Blickwinkel dieser genuin ostkirchlich inspirierten Gedankengänge auf Vereinseitigungen der westlichen Theologie seit dem frühen Mittelalter. Die sich dort mit immer stärkerer Virulenz stellende Rechtfertigungsfrage bleibe dem Osten wohlthuend fremd. Rechtfertigung sei keine Sache, die es einzulösen gelte, sondern ausschließlich ein Beziehungsgeschehen im Sinne der bleibenden Christusbeziehung. Dem Westen habe die Verobjektivierung der Rechtfertigungsfrage letztlich zu einer Verdinglichung des Glaubens und damit zu einer entscheidenden Voraussetzung für den zunehmenden Glaubensverlust verholfen. Hier sei eine Leidenschaft verloren gegangen.²⁰

5. Befreites Menschsein

Leben im eigentlichen Sinne geschieht nur da, wo Subjekte in Gemeinschaft treten.²¹ Folglich ist der Mensch immer nur unterwegs ins Leben, aber diesen Weg zu gehen, wird ihm von Gott ermöglicht. Selbsterfahrung und Gotteserfahrung bedingen einander. Im Christusgeschehen als dem vollendeten Beziehungsgeschehen ist nicht nur die Distanz von Gott und Mensch aufgehoben, indem Gott sie selbst ausfüllt, sondern auch die von Mensch zu Mensch, durch die Nähe Gottes zum Menschen, die jedem offen steht. Gott selbst bildet damit die Brücke von Mensch zu Mensch.²²

Dass Christus in Gemeinschaft mit allen steht, wird zu einer Chance und Möglichkeit für alle Menschen. Konkret zeigt sich dies in einer Haltung der Güte, der Milde, der Geduld und des Mitleidens. Dass Gott dabei eine gewisse Ohnmacht und Schwäche auf sich nimmt angesichts einer menschlichen Verweigerungshaltung, wird zur Chance für den Menschen.²³

Deutlich wird vor diesem Hintergrund das Ineinander des dreifachen biblischen Liebesgebotes, nicht als Kompositum, sondern als wesenhafter Aspekt ein und derselben Sache. Liebe wird hier als Hingabe ohne Verlust begriffen, als Selbstwagnis in allen drei Dimensionen.

Die Gottfähigkeit begreift Stăniloae als eine Weitung des menschlichen Bewusstseins, die mit wachsender Beziehungsfähigkeit einhergeht.²⁴ Menschwerdung bedeutet verdankte und gewagte Integrität.

Die heilende und erlösende Kraft Gottes liegt in seiner Selbstmitteilung, die Stăniloae als Selbstübergabe, also als Lebens- und Liebesgabe begreift. Gottesbegegnung und Gotteserfahrung sind folglich von Gott dem Menschen eröffnete reale Möglichkeiten des Menschseins. Sie zeigen sich konkret in der Verwandlung, also in der Heiligung des Menschen: «So erfährt sich unser Leben befreit für das eigentliche Leben, ein Leben in wirklicher Kommunikation. [...] Es ist eine Offenherzigkeit, die von großem Vertrauen in Gott und in die Menschen geprägt ist: der Mensch wagt es, aus sich heraus zu gehen und die Nähe Gottes und des Nächsten zu suchen; er tut dies auf eine Weise, dass Gott und der Nächste ihm die Tür öffnen.»²⁵

Es gibt keine wesentliche Trennung der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Alles ist Heilsgeschichte und Beziehungsgeschichte. Da Gott von seinem Wesen her dem Menschen trotzdem unbegreiflich bleibt, bleibt diese Geschichte eine offene.

Begegnung bedarf des Respekts vor dem Geheimnis des Anderen. Stăniloae verweist in der Linie des Gregorios Palamas immer auf die letzte Unbegreiflichkeit Gottes. Somit ist die Gottesbegegnung immer Einübung des Umgangs von Mensch zu Mensch in der gleichen Dynamik.

Die Befreiung des Menschen zur umfassenden Beziehungsfähigkeit und zur gelingenden Kommunikation befreit ihn zum wahren Menschsein.

Für einen Menschen, der dies wagt, gilt: «Von allen Menschen ist er der menschlichste, demütigste, zugleich aber ist er eine Gestalt mit ungewohnten, höchst überraschenden Zügen. Seine Mitmenschen entdecken in ihm und durch ihn in sich selbst, was wahres Menschsein heißt.»²⁶

Es zeigt sich eine ungekünstelte Vitalität, in der Glaube und Alltagsleben in eins fallen, der nichts Menschliches fremd ist und in der die Schöpfung zu sich selbst als Gottesort findet. Dies macht einen solchen Menschen zu einem Ort der Ruhe für seinen Nächsten und für Gott selbst, dessen Wirken hier eben an sein Ziel kommt, und darüber hinaus zu einem Ort des Friedens für die gesamte Schöpfung.²⁷ Er erwirbt die Zärtlichkeit, in jeder Kreatur Gottes Geschenk sehen zu können. Es geht um die durchaus realisierbare Idee einer umfassenden Solidarität, die nicht als Forderung erscheint, sondern als sich ausweitende Erfahrung, als eine Dynamik, die in Bewegung kommen will – durch Menschen, die ihr Personsein entdecken. Der Einzelne findet darin seinen unverwechselbaren Ort und zu sich selbst.

Bei all dem, was hier skizziert wurde, geht es Dumitru Stăniloae nicht um Gedankenspiele, sondern um wirkliche Erfahrung. Es geht um die Begegnung von Intellekt und Herz insofern, als der Intellekt in das Herz hinuntersteigen muss, um dort seine Ruhe zu finden. Das Denken wird damit zum Gebet, zur Kontemplation. Im Gebet wird das Denken zur Begegnung, was für Stăniloae Erlebnischarakter besitzt: Das Erfahren einer Gegenwart, die berühren will und als ausstrahlende Herzenswärme real wird. Für den glaubenden Menschen verwandelt sich Raum zum Begegnungsraum und Zeit verdichtet sich zu erfüllter Zeit, hier qualifiziert als Ewigkeit. Stăniloae hat dies offensichtlich selbst erfahren, und dies hat seine menschlichen Begegnungen zutiefst geprägt, wie es dankbar von denen berichtet wird, die ihm begegnet sind.²⁸

Die selbstbewusste Unaufdringlichkeit der alten rumänischen Kirchen Siebenbürgens, die von außen eher verborgen da stehen, in unmittelbarer Begegnung hinter einer Straßenecke oder auf dem Hof aufscheinen und dann von innen her sich zum Begegnungsraum weiten und in ihr Geheimnis mitnehmen, sprechen von einer durch Jahrhunderte bewahrten Erfahrung dieser Kirche: Es ist der Zusammenhang zwischen einem selbstbewussten Christentum, einem lebendigen Volksglauben und einer augenfälligen Unaufdringlichkeit. Der Mensch wird nicht beeindruckt, sondern hineingenommen. Diese Kirchen haben menschliches Maß, das Maß der Begegnung.

ANMERKUNGEN

- ¹ Im Anschluss* an BASILIUS, *Homélie sur l'Hexameron*, I,5 p.G. 29/1, 13B, Paris 1968, 106.
- ² Vgl. Dumitru STĂNILOAE, *Dieu est amour. Traduction, préface et commentaire de Daniel Neeser*, Genf 1980, 55ff.
- ³ Die zahlreichen Nominalismen im Laufe dieses Textes geben den Duktus der rumänischen Begriffsbildung wieder.
- ⁴ Vgl. STĂNILOAE, *Dieu est amour* (s. Anm. 2), 77.
- ⁵ Vgl. ebd., 58–61.
- ⁶ Vgl. ebd., 29ff.
- ⁷ Vom christlichen *Osten* (rumänisch *răsărit*) zu sprechen, entspricht der Terminologie und dem ausdrücklichen Selbstverständnis Dumitru Stăniloae. Der entsprechende rumänische Begriff bedeutet auch *Sonnenaufgang*.
- ⁸ Vgl. ebd., 69.
- ⁹ Vgl. ebd., 70–76.
- ¹⁰ Vgl. ebd., 50ff.
- ¹¹ Vgl. ebd., 64ff.
- ¹² Vgl. ebd., 76.
- ¹³ Vgl. ebd., 89. Der Begriff Hypostase wird hier explizit so verwendet.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 77.
- ¹⁵ Vgl. ebd., 44.
- ¹⁶ Vgl. ebd., 83ff.
- ¹⁷ Vgl. ebd., 86.
- ¹⁸ Vgl. ebd., 67.
- ¹⁹ Vgl. ebd., 87.
- ²⁰ Vgl. Dumitru STĂNILOAE, *Identitatea credinței*, in: Cătălin PĂLIMARU (Hg.), *Dumitru Stăniloae, teolog al profunzimilor*, Cluj Napoca 2012, 11–17, hier 14.
- ²¹ Vgl. STĂNILOAE, *Dieu est amour* (s. Anm. 2), 49.
- ²² Vgl. ebd., 79.
- ²³ Vgl. ebd., 90.
- ²⁴ Vgl. Dumitru STĂNILOAE, *Gebet und Heiligkeit*, Münsterschwarzach 1990, 9f.
- ²⁵ Ebd., 30.
- ²⁶ Ebd., 13.
- ²⁷ Vgl. ebd., 29f.
- ²⁸ Vgl. Michel EVDOKIMOV, *Părintele Stăniloae, o personalitate luminoasă*, in: PĂLIMARU (Hg.), *Stăniloae* (s. Anm. 20), 57–58.

ABSTRACT

Self-discovery and the Mystery of Encounter: An Orthodox Perspective. In encountering the divine mystery, the human capacity for relationship is renewed. Love of God and love of each other conform to the same life in the Holy Spirit, which leads to the center of the human's personality. Stăniloae draws on the tradition of the Christian East and shows its direct anthropological and social relevance in our day, not in the sense of a moral demand but as a direct consequence of theological reflection and experience.

Keywords: Dumitru Stăniloae – anthropology – encounter – self – Orthodox Church

THOMAS HÜRLIMANN · BERLIN

DER GROSSE PAN IST TOT

Der Schweizer Schriftsteller Thomas Hürlimann hat im Rahmen der Wiener Poetikdozentur «Literatur und Religion» am 31. Mai 2016 einen autobiographisch gefärbten Vortrag gehalten, den wir hier dokumentieren. Seine Erfahrungen – zunächst der Bruch des Einsiedler Klosterschülers mit der katholischen Herkunftswelt, dann die immer lauter werdenden Zweifel des Westberliner Studenten an einem Atheismus, der die metaphysischen Antennen eingefahren hat, schließlich die Begegnung in Berlin Kreuzberg mit einem ferngesteuerten Islam, der den Alltag seiner Anhänger immer stärker durchreguliert, bei gleichzeitig spürbarem Einflussverlust des Christentums – diese Erfahrungen und Wahrnehmungen zeigen wie in einem Brennglas gesellschaftliche Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. Kann der Ruf «Der große Pan ist tot» heute auf das westeuropäische Christentum bezogen werden?

Am Altar brannten die Kerzen gelbe Kleckse ins Dunkel, dann flammte in der Apsis die Rosette auf und legte über den eisigen Chorboden einen rötlichen Schimmer. Die schwarz bemalten Bänke bekamen einen narbigen Glanz. Engelsflügel und Marmorbeine wurden lebendig, Gold leuchtete auf, Perlen blinkten, grünblaue und rotgelbe Lichtflüsse stürzten aus gotischen Fenstern ins Innere, und das Kirchenschiff, ein Schiff aus Stein, legte ab. Es war der schönste Raum der Welt, denn hier kniete der Knabe neben seiner Mutter, die ein weißes Hütchen trug, wie eine Pillenschachtel, und die betenden Lippen hinter einem Schleierchen verbarg.

Die Mutter lehrte den Knaben reden und beten. Er glaubte ihr aufs Wort. Wenn sie sagte, auch die Kirche sei eine Mutter, erst noch eine heilige Mutter, war das keine unverständliche Behauptung, sondern eine Verheißung voller Geheimnisse und heiliger Worte: *Kyrie eleison, Christe eleison, et cum spiritu tuo*. Das Parfüm der heiligen Mutter, die Mixtur aus Weihrauch, heißem Kerzenwachs und blühenden Blumen, roch der Knabe sogar lieber als

THOMAS HÜRLIMANN, geb. 1950, Schweizer Schriftsteller, wurde durch seine im Ammann Verlag (Zürich) erschienene Prosa bekannt und vielfach ausgezeichnet, unter anderem für die Romane: Der große Kater (1998), Fräulein Stark (2001) und Vierzig Rosen (2006).

das Chanel der richtigen Mutter. Und wer trug in diesem Raum, der auch an einem Wintermorgen einen Sommerzauber entfaltete, die prächtigsten Gewänder? Nicht sie, die ihre Kostüme in Luzern kaufte, bei einer berühmten Modistin, sondern der Priester am Altar.

Bald war der Knabe zu groß, um wie früher neben der Mutter zu knien. Betraten sie das Schiff, musste sie nach links gehen, auf die Frauenseite, er nach rechts, zu den Männern. Der Priester nahm am Altar die Mitte ein. Zwischen den beiden Bankreihen, zwischen den beiden Geschlechtern, war er ein Mann im Rock, Mann und Frau zugleich, also etwas Drittes, Schwebendes, von den Stufen Erhöhtes, der im Namen der versammelten Gemeinde zu Gott sprach: Hochwürden Stocklin, der Herr Pfarrhelfer.

Hochwürden Stocklin lehrte uns im Religionsunterricht, wie man zu beichten habe. Nachdem er das Verfahren und den Sündenkatalog erklärt hatte, sollte sich einer melden und vor der Klasse probenhalber eine Beichte ablegen. Ich meldete mich, und da es ja nur eine Probe war, keineswegs der Ernstfall, fabulierte ich ein buntes Sündenregister zusammen. Als ich bekannte: Ich habe insgesamt dreimal die Frau Malermeister Bertschi begehrt, brannte Hochwürden Stocklin die Sicherung durch. Er zerrte mich an den Haaren, bis ich blutete. Heulend bin ich zu meiner Mutter gerannt, aber als tapferer Bub präsentierte man seine Wunden mit einem gewissen Stolz, und niemandem wäre es damals in den Sinn gekommen, Stocklins Jähzorn mit dem Zölibat oder sexuellen Frustrationen zu erklären. Vor fünfzig Jahren war es selbstverständlich, dass Hochwürden Stocklin am Altar ein anderer war, ein Herr der Wandlung, der aus Wein Blut, aus Brot den Leib machte. Als Wandler wandelte er über uns, auch über der eigenen Sündhaftigkeit, und es war der Wandler, nicht der Jähzornige, der am Altar die Hand zum Segen hob. *Ite missa est. Deo gratias.*

Mit elfeinhalb Jahren wurde ich Zögling der Stiftsschule Einsiedeln. Wir trugen bodenlange Kutten, die wir von Vorgängern übernahmen, und bildeten, nach Größe geordnet, ein namenloses Carrée. Wir waren Glieder eines Massenkörpers und sollten in der Wiederholung des stets gleichen Tages einen Vorschein der Ewigkeit erfahren. Wir schliefen in Schlafsälen, Gitterbett an Gitterbett, und nachts nahm man teil an einem Traum, den der Massenkörper träumte: von Titten, von Autos, von Schokolade und Schnitzeln. Damals, in den Sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, lebten zweihundert Mönche im Kloster, dreihundert Zöglinge und fünfzig Brüder. Jeweils nach der Vesper zogen wir vor die Schwarze Madonna, die im hinteren Teil der barocken Stiftskirche einen gotischen Tempel aus schwarzem Marmor bewohnte. Jeden Morgen wurde sie vom Vestiaribrueder, ihrem Kammerdiener, eingekleidet, und ihre Gewänder hatten jene Glockenform, die im Escorial Philipp II. bei den ersten Damen Mode gewesen war. Das Carrée verneigte sich in Ehrfurcht, von den Jüngsten, die noch Kinder waren, bis zu

den Ältesten, greisen Mönchen, hinter denen, wie geflüstert wurde, der Tod lauerte mit Stundenglas und Sense. Das Carrée bestand nur aus Männern, aber über den gebeugten Nacken schwebte die Madonna, die Heilige Mutter mit dem Kind, umkränzt von einem Gewitter aus Blattgold, das flache, aus Ebenholz geschnittene Gesicht eine Maske des lächelnden Schweigens. *Salve Regina, mater misericordiae*, sei begrüßt, Königin, Mutter der Barmherzigkeit.

Mit fünfzehn Jahren gehörte ich zu den Gründern eines Atheisten-Clubs. Wer Mitglied werden wollte, musste eine Prüfung ablegen. Während des sonntäglichen Pontifikal-Amtes hatte man in den Dachstuhl der Klosterkirche zu steigen und durch ein Loch in der Weihnachtskuppel einen Papierflieger hinunter segeln zu lassen, mit einem atheistischen Satz beschriftet. Auf meinem Flieger stand: «Religion ist der Wille zum Winterschlaf, Nietzsche», und Sie können sich vorstellen, wie dieser Satz in der frommen Wallfahrtskirche einschlug. Entsetzen machte sich breit, und natürlich hatte es der nächste Zögling, der, um in den Club aufgenommen zu werden, seinerseits einen Flieger mit Sprengsatz absenden musste, bereits schwerer als der Präsident, der den Anfang gemacht hatte, und ich, der Aktuar, dem diese Prüfung eingefallen war. Das Sonntags-Amt wurde spannend wie ein Krimi. Unter den Gläubigen waren lauter Sub-Präfekten postiert, die wie Flabschützen in die Höhe starrten, zum Gewölbe hinauf, aus dem früher oder später etwas Weißes herausflügelte. Der Heilige Geist war es nicht, aber wieder ein geistvoller Satz, denn unter der Anleitung unseres Präsidenten lasen wir fleißig Feuerbach und Sartre. Als ich diese Lektüre in den Sommerferien fortsetzte, verschlug es dem Vater die Sprache. Doch nicht genug damit. Die Satzung des Atheisten-Clubs verbot es mir, zuhause die Messe zu besuchen, und natürlich hielt ich mich daran, schließlich hatte ich die Satzung gemeinsam mit dem Präsidenten entworfen. Die Mutter weinte bittere Tränen. Sie leide an einer großen Schuld, gestand sie mir, sie habe zwei tote Kinder geboren. Da ungetauft, seien sie von der Auferstehung der Toten ausgeschlossen und müssten ewig im Limbus verharren. Das Wort kannte ich. Der Limbus war nicht Himmel, nicht Hölle, nicht Fegefeuer, aber erst durch die schluchzende Mutter nahm der Nicht-Ort Form und Gestalt an. Nun war er auch für mich wie für die Mutter ein im Jenseits gelegenes Embryonen-KZ. Als Freigeist kommst du in die Hölle, schrie die Mutter, das Fleisch von meinem Fleisch ist verdorben. Um sie zu beruhigen, versprach ich, am Samstag zur Beichte zu gehen. Mein Vater, der das Unglück kommen sah, machte den Vorschlag, ich möge meine Beichte wie er und seine politischen Freunde bei Pater Othmar ablegen – Pater Othmar, ein uralter Kapuziner mit wallendem Bart, war vollkommen taub und der bevorzugte Beichtvater der oberen Funktionäre der Christlichen Volkspartei. Aber in meinem pubertären Stolz ging ich zu Hochwürden Stäuble,

dem Dekan und Stadtpfarrer. Ich beichtete, ich hätte einen Atheisten-Club gegründet und würde für einen Gott, der schuldlose Embryonen bestrafe, nichts als Vêrachtung übrig haben. Hinter dem Gitter, das ich beflüsterte, hörte ich Laute der Entrüstung. Dann fragte mich Hochwürden Stäuble, ob ich mir ernsthaft einbilde, dass man für seinen Abfall von Gott von diesem absolviert werden könne. Ich antwortete, Atheisten-Club-geschult: Wenn er tatsächlich allgütig und allmächtig ist, dann kann er das. Hochwürden Stäuble warf mich raus, und nie werde ich den Kopf vergessen, aus dem Beichtstuhl hervorgereckt, eine violette Stola um den Hals, der mit großen, vom Entsetzen geweiteten Augen mir nachgestarrt hat.

1974 wurde ich Student an der Freien Universität Berlin. Religion existierte hier nur noch als vergleichende Religionswissenschaft, Philosophie nur noch als Gesellschaftswissenschaft – Gott, Metaphysik, Transzendenz: lauter alte Hüte. Ich rettete mich in eine Platon-Vorlesung von Professor Michael Landmann. Landmanns Mutter hatte zum George-Kreis gehört; er war jüdisch, Schweizer, ein vornehmer Herr, den seine Kollegen und die Studenten wie Dreck behandelten. Um mich für diesen Vortrag an ihn zu erinnern, habe ich einen Essay gelesen, den Landmann in der von Mircea Eliade und Ernst Jünger herausgegebenen Zeitschrift *Antaios* veröffentlicht hatte. In diesem Essay beschreibt Michael Landmann hellstichtig den Riss, der damals durch die Welt gefahren ist. In seiner Vorlesung und seinen Seminaren wird er sich ähnlich geäußert haben, aber ich war damals, vier- und fünfundzwanzig Jahre alt, weder willens noch fähig, ihn zu verstehen. Denn die Studentenrebellion, die Landmann als Satyrspiel einer großen Tragödie empfand, als Konsequenz aus der Vernichtung der griechisch-biblischen Welt, war für mich ein Aufbruch, eine sexuelle Befreiung, das Startsignal, wie ich in meiner studentischen Naivität meinte, in eine gerechtere Gesellschaft. Nur: Glücklicherweise machte er mich nicht, dieser Aufbruch. Eher war das Gegenteil der Fall. Ich hatte Heimweh nach den verlorenen Ober- und Überwelten, meine metaphysischen Antennen zappelten ins Leere, deshalb saß ich ja als einer von drei oder vier Hörern bei Landmann und plagte mich mit Platon ab. Ich glaubte nach wie vor, es müsse ein Ewiges geben, und verliebte ich mich, war die Liebe, um es mit Jean Paul zu sagen, «angewandte Unendlichkeit». Warum verliebe ich mich gerade in diese Frau? Und warum geschieht es auf den ersten Blick? Weil die Begegnung, nach Platon, ein Wiedererkennen ist. Weil diese Frau, gerade diese, meiner Anima entspricht – durch Ute hindurch küsste ich mein Urbild der Frau. In der Liebe, stellte ich damals fest, war ich immer noch religiös. Ich betete die Frauen an, wie ich es an der Seite der Mutter und später als Glied des Massenkörpers vor der Schwarzen Madonna gelernt hatte. Ja, zum letzten Mal befand ich mich in einem heiligen Bezirk. Er war so groß wie die Matratze meiner Kreuzberger Wohnung. Hier wurde der Mutterglaube wieder

wach. Hier war ich mit Platon und Landmann überzeugt, dass unsere Seele vor der Geburt alles in seinem Wesen geschaut hat. Wird die Seele geboren, vergisst sie das Geschaute. Aber das Vergessen, so hat es Thomas von Aquin gelehrt, hat der Seele die *inquietudo desiderii* eingepflanzt, die Unruhe des Verlangens. Jedes Lebewesen, ob Mensch, Tier oder Pflanze, möchte sich ins Unwandelbare zurückverwandeln, möchte heimkehren in die Schau des Ganzen, ins Absolute, und da wir der Zeit verhaftet sind – auch das steht beim Aquinaten – richtet sich das Begehren eben auf das Konkrete, auf Ute.

Das Begehren blieb, das Absolute verschwand.

Warum es geschah, weiß ich nicht, aber dass es geschah, weiß ich, ich habe es miterlebt. Viele von uns haben es miterlebt, und wie die meisten habe auch ich kaum gemerkt, dass überhaupt etwas geschah. Es war an der Zeit, wie man sagt, und erst heute, als älterer Mann, vermag ich zu ermessen, dass der Riss, den Landmann seinerzeit diagnostiziert hat, nicht nur durch mein Leben ging, sondern durch die gesamte Welt. Landmann verweist in seinem Antaios-Essay auf eine Geschichte, die von Plutarch stammt. Im 17. Kapitel seiner Schrift «Vom Untergang der Orakel» erzählt Plutarch eine sonderbare Begebenheit. Ein Schiff unter dem Kommando des ägyptischen Kapitäns Thamus fuhr eines Tages an der Insel Paxoi vorbei. Da riefen sie vom Ufer herüber: «Thamus, Thamus, wenn du gegenüber Palodes kommst, dann verkünde dorten: Der große Pan ist tot.» Alle erschrecken und berieten, ob sie den Auftrag ausführen sollten. Thamus fasste den Entschluss, bei Wind an der Insel vorüberzufahren, bei Windstille jedoch zu melden, was er gehört habe. «Als man gegenüber Palodes ankam, war weder Wind noch Wellengang. Thamus stellte sich an die Reling, blickte zum Land hin und rief: «Der große Pan ist tot.» Da erhob sich auf der Insel ein lautes Wehgeschrei, nicht eines Einzelnen, sondern vieler, vermischt mit Ausrufen des Entsetzens.» Laut Landmann hat man die Geschichte des Plutarch schon früh christlich gedeutet. In diesem Verständnis ist der Tod des Pan, der nicht zufällig in der Zeit des Kaisers Tiberius eintrat, also in der Zeit des Erscheinens Christi, das Symbol für den Untergang der heidnischen Antike. Aber die Geschichte, schließt Landmann den Essay, zeigt auch: Götter sind sterblich.

Vor einigen Jahren fuhr ich auf einem alten Auswandererkahn von Durban, Südafrika, nach Indien. Die Passage dauerte mehrere Tage, und die ganze Zeit schien das Schiff am Pol der uns umgebenden, anscheinend immer gleichen Meerwölbung zu kleben. Um festzustellen, dass wir Fahrt machten, musste man die aufgewühlte Hecksee betrachten oder an der Reling in die Tiefe blicken, wo die Wellen an der Bordwand entlangschossen. Und dann gab es da noch ein Zeichen, das zunehmend deutlicher zeigte, dass wir unterwegs waren: wenn die Moslems an Deck kamen, ihre Gebetsteppiche entrollten und sich gegen Mekka verneigten. Ein Schiffsoffizier mit gezücktem Kompass gab ihnen jeweils die Richtung vor, und da sich Mekka mit

jeder Seemeile weiter nach Westen verschob, drehten sich die Betenden wie Kompassnadeln mit, von ihrem Heiligtum magnetisch angezogen. Meist stand ich mit einem Major Philips, übriggeblieben aus britischen Kolonialzeiten, an der Bar, leicht angesoffen, ein wenig fiebrig, und beide verstummten wir, wenn das ganze Schiff zum Gebetsraum wurde: Allah-il-Allah auf dem Oberdeck, auf den Unterdecks, in den Sälen, in den Korridoren.

Auf jenem Schiff wurde ich mit der Frage konfrontiert, wie ich es mit der Religion halte. Ich war nie aus der Kirche ausgetreten, aber war ich noch katholisch? Oder eine Karteileiche des Atheisten-Clubs? Mitten auf dem Indischen Ozean wurde mir klar, dass die Frage nach meiner Religionszugehörigkeit möglicherweise nicht mehr mir gehörte.

Vor einiger Zeit suchte ich wegen eines Bandscheibenvorfalles einige Male die Praxis eines türkischen Arztes in Berlin Kreuzberg auf. Der Arzt bot mir jeweils Tee an, wir kamen ins Gespräch, ich erfuhr, dass er seine beiden Kinder in die Heimat geschickt hatte, zur Großmutter. Sie sollten das Gymnasium in Istanbul besuchen – in Kreuzberg sei ihm das Klima zu fundamentalistisch, zu fanatisch. Dass ich den Namen des Arztes verschweigen muss, um ihn nicht zu gefährden, mag zeigen, wo wir angekommen sind. Viele Türken und Araber, vor allem jene, die im Westen aufgewachsen sind, haben ein Heimweh nach einer Heimat, in der sie noch niemals waren. Es ist eine metaphysische Heimat, doch besitzt dieses überirdische Land ihrer Sehnsucht auch sehr irdische Fernsehsender, die via Satellit in die Kreuzberger Wohnungen und Teestuben hineinpredigen. Uns halten diese jungen Männer für gottlose, verdorbene Leute, und jeder Kiosk gibt ihnen Recht, jede leere Kirche, jedes Grab, das auf vergessenen Friedhöfen verlottert. Es ist die alte Geschichte. Pan, jetzt auf unserer Seite, stirbt wieder.

Ich habe Ihnen meine religiöse Biographie erzählt, weil sie zeigt, was und wie viel sich in wenigen Jahren verändert hat. Die Kirche, in meinem Fall ist es die katholische, hat in unseren Breitengraden ihre Mütterlichkeit verloren. Mit dieser Mutter habe ich sehen, reden, glauben, beten, denken gelernt. Muttersprache, Mutterglaube, das war für mich dasselbe. In der Pubertät wehrte ich mich dagegen, ich wollte eine eigene Sprache sprechen und musste wenig später feststellen: Die Worte, die früher der Kirche gehört hatten, lagen jetzt frei herum, durften nach Belieben in den Mund genommen und auf alles Mögliche angewendet werden. Zum Beispiel das Wort Opfer. Während sich Theologen auf einmal scheuten, vom Messopfer zu reden, gab sich alle Welt als Opfer aus, als Opfer der Eltern, der Verhältnisse, des Kapitalismus et cetera. Andere Mutterwörter, die eben noch heilig gewesen waren, galten über Nacht als giftig. Das Wort Wandlung wurde durch Veränderung ersetzt, das Wort Auserwähltheit als rassistisch empfunden. Ich könnte die Liste beliebig fortsetzen. Epiphanie, sowas gehört heutzutage in die Klinik. Der Satan, das Wunder, die Heiligen sind in die Literatur

emigriert. Auch ich, muss an dieser Stelle gebeichtet werden, habe den allgemeinen Missbrauch der Worte mitgemacht. In Calderons «Welttheater» heißt eine Figur «Das Gesetz der Gnade». Angestachelt von Voltaire, der vom «Gnadenterror» spricht, habe ich in meiner Bearbeitung des Dramas das Gnaden-Gesetz gestrichen.

Wie kam es zum Riss? Ich weiß es nicht. Ich konnte Ihnen nur erzählen, dass ich ihn am eigenen Leib erlebt habe. Und vielleicht darf ich Ihnen sagen, was er für uns bedeutet. Wieder fährt das Schiff des Kapitäns Thamus an einer Insel vorüber – es ist die Insel, die Shakespeare in seinem letzten Stück, im «Sturm», zur Bühne gemacht hat. Am Strand steht Prospero, ein alter Mann, und entledigt sich jener Gewänder, die *el autor*, der Schöpfer, zu Beginn von Calderons «Welttheater» angezogen hat. Prospero spricht: «So brech ich meinen Stab, / Begrab ihn manche Klafter in der Erde, / Und tiefer als die Fische je geschwommen / Will ich mein Buch ertränken.»

So endet in Shakespeares «Sturm» Calderons «Welttheater». Ohne Zaubermantel ist Prospero nackt, ohne Buch wehrlos, Vorhang.

Nachtragen möchte ich, dass Papst Benedikt die Lehre vom *Limbus infantium* zurückgenommen hat. Für meine Mutter kam die Korrektur zu spät, sie hat sie nicht mehr erlebt und musste noch auf ihrem Sterbebett fürchterliche Ängste ausstehen. Sie fürchtete für die Geburt eines Kindes, das nicht getauft werden konnte, im Feuer bestraft zu werden. Meine Versuche, ihr diese Angst zu nehmen, sind gescheitert – so gut war die Ausbildung im Atheisten-Club eben doch nicht gewesen.

Papst Benedikt gebührt das große Verdienst, durch seine Lehre und sein Wirken die Angst aus der Kirche verbannt zu haben. Ich lebte in Berlin, als er die Hauptstadt seiner Heimat besucht hat, und über sechzig Institutionen, Vereine, Gruppen gegen den Heiligen Vater ein gewaltiges Protesttheater inszeniert haben, von den Medien mit vollen Breitseiten unterstützt. Spätestens in diesem Moment bin ich wieder in die Opposition gegangen, wie damals, als Aktuar des Atheisten-Clubs. Nur diesmal auf der andern Seite. Zu denen, die den Tod des Pan fordern, möchte ich nicht gehören. Denn eins scheint mir klar zu sein. Das Abendland war und ist ein Christentum, das aus jüdischer Religion und griechischer Philosophie geboren wurde, und wird diese Kultur vernichtet, vernichten wir uns selbst.

Warum hat die Heilige Mutter, der noch vor fünfzig Jahren die Worte und die Welt gehört haben, ihre Sprache, das Latein, aufgegeben? Warum hat sie sich in den alten, nackten, von der Meute gehetzten Prospero verwandelt und mutwillig ihr Buch versenkt? Vielleicht geschah es im Vertrauen auf die Wandlung, im Glauben daran, dass dem Tod die Auferstehung folgt. Vielleicht halten wir dank dieser Hoffnung das Leben aus – und das Sterben auch.

Nach einem Autounfall saß ich schwerverletzt am Straßenrand. Wie sich später herausstellen sollte, hatte ich fast die Hälfte meines Bluts verloren. Ich betastete das taufeuchte Gras und dachte: Wie schön ist das Gras. Dann sah ich einen Straßenpfosten und weinte vor Glück: Hatte ich je eine derart vollendete Form gesehen? Es war eine Nacht im Mai, dem Marienmonat. Beim Knall war ein fünfmonatiges Kind in einem nahen Haus erwacht. Sein Weinen weckte die Mutter. Sie legte das Kind an ihre Brust und trat mit ihm ins Fenster. Ich war bereits hinüber. Ich habe sie nicht mehr gesehen. Aber sie sah mich – und veranlasste meine Rettung. Sie, eine junge Frau, die in dieser Nacht zugleich die Mutter der Barmherzigkeit war, die Königin mit dem Kind, von Sternen umkränzt.

ABSTRACT

«The great god Pan is dead»: A Lecture on Poetics and Religion. In this lecture the Swiss author Thomas Hürlimann offers insight into his experience as a pupil of a Catholic convent school, where he not only received a Catholic education but also had a first contact with atheism and fundamental doubts. His later studies and his life in Berlin led him to a critique of a modern society which has discarded metaphysics.

Keywords: poetics – literature and theology – tradition – liturgy – atheism

WERNER LÖSER · FRANKFURT/M.

ODYSSEUS UND ABRAHAM

Am Anfang der abendländischen Geschichte hat Homer ein gewaltiges Epos geschrieben: die Odyssee. Darin erzählt er von Odysseus, dem Menschen, der auszieht und einen Weg mit vielen Umwegen geht und dann schließlich wieder heimkehrt. Er hat folglich in seinem Leben eine gewaltige Kreisbahn vollzogen, bevor er an den Ausgangspunkt seiner Ausfahrt zurückkehrte. Immer wieder hat man in diesem Odysseus ein Bild des Menschen als solchen gesehen. Da das Odysseus-Motiv so schlüssig erfassen lässt, was es um den Menschen ist, ist es nicht verwunderlich, dass es immer wieder thematisiert wird. Einer der großen Romane des letzten Jahrhunderts lässt es aufleben: James Joyce's «Ulysses». Vor nicht langer Zeit hat die Frankfurter Oper in ihrer Aufführung von Claudio Monteverdis «Il ritorno d'Ulisse in patria» das Bild des Odysseus in großartiger Weise auf die Bühne gebracht. In der Gestalt des Odysseus erkennt sich der Mensch, dessen Schicksal es ist, sein Leben in kleinen und großen Zyklen zu leben. Wenn er dies tut, erlebt er sich als ein Teil der Natur, in der Kreise ja eine bestimmende Rolle spielen.

Aus den Bewegungen im heliozentrischen Weltall entstehen die ursprünglichsten Gliederungen von Abläufen und damit kommt das zustande, was wir die Zeit nennen. Es entsteht der Sonnentag und es entsteht das Sonnenjahr und es entstehen die Jahreszeiten. Der Sonnentag mit der regelmäßigen Wiederkehr der Tag- und Nachtzeit kommt durch die Drehung der Erde um ihre eigene Achse zustande.

Der Grundrhythmus, dem wir in alldem begegnen, ist zur Grundlage unseres Zeitmessens in Uhren und Kalendern geworden. Er wirkt sich darüber hinaus und noch folgenreicher auch so aus, dass er sich zuvor schon und zwar als Ergebnis eines langen Anpassungsprozesses in die Lebensvorgänge von Pflanzen, Tieren und Menschen eingeformt hat. Der Tag- und Nachtwechsel gehört ebenso wie der Kreislauf der Jahreszeiten zu den stärksten unser Leben bestimmenden und unser Erleben prägenden Wirklichkeiten.

WERNER LOSER SJ, geb. 1940, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

Tag und Nacht, Sommer-Herbst-Winter-Frühjahr, Licht und Dunkel, Wärme und Kälte, Aussaat und Ernte, Leben und Sterben – dies alles durchwirkt das Leben jedes Menschen, jeder Familie, jedes Volkes. Sie gewähren ihm Geborgenheit, denn sie bieten ihm einen verlässlichen Rahmen. Er ist ihnen zwar ausgeliefert, aber erlebt die Regelmäßigkeit der Kreise doch letztlich als etwas Vertrautes und Tragendes. So erklärt es sich, dass viele Menschen die Zeitrhythmen als die gegenwärtige Wirksamkeit eines den Abläufen der Natur jenseitigen Geheimnisses erleben: als numinose, ja sie bergende oder gar gnädige Dimension alles Wirklichen. Wer so weit nicht gehen möchte und die Welt, in der er lebt, entgöttert erfährt, wird sich gleichwohl der Fülle der Motive nicht entziehen können und wollen, die in den Abläufen der Tage und der Jahre bereitliegen. Es wird wohl keine Kultur geben, in der darüber nicht in Ton und Text, in Bild und Farbe meditiert worden ist.

Des Menschen Leben – eine Odyssee zwischen Geburt und Tod. Und doch: liegt über dem Bild des Odysseus nicht auch eine tiefe Melancholie? Aus welcher Hoffnung lebt der Mensch, der nichts als die schließliche Rückkehr in seine Anfänge kennt? Ist nicht der Kreis, so sehr er ein Symbol der Vollkommenheit ist, doch auch ein Bild der Ausweglosigkeit?

Als vor einigen Jahren unser ehemaliger Bischof Franz Kamphaus in Frankfurt das neue «Haus am Dom» einweihte, hat er seine Rede mit einer Erinnerung an Odysseus begonnen und in diese Skizze auch die vielfältigen Erfahrungen des modernen Menschen eingetragen. Und dann gab er seinen Betrachtungen eine überraschende Wende: er stellte dem Odysseus des Homer die Gestalt des Abraham aus der Bibel gegenüber. Er erinnerte an den «Stammvater Abraham, der von Gott auf einen Weg geschickt wurde ohne Rückkehr ins Alte. Odysseus und Abraham, Athen und Jerusalem – das widerspricht sich nicht. An dem Unterschied jedoch zwischen beiden hängt für Christen fast alles, ja im Grund eine ganze Welt». Das ist eine aufschlussreiche Gegenüberstellung, die uns zeigt, dass es doch eine Alternative zu dem, was uns, wie es bisher scheinen musste, alternativlos auferlegt ist: dass wir letztlich in die Kreise der großen Natur eingezwängt sind. Abraham, aus seiner Heimat herausgerufen und auf einen Weg geschickt, der ohne Rückkehr sein sollte – immer weiter, immer weiter weist dieser Weg in eine einstweilen ungewisse, aber dann doch unter Gottes Führung und Verheißung sich mehr und mehr klärende Zukunft hinein. Die Zukunft, auf die die Welt und Gottes Volk zugehen, das ist das himmlische Jerusalem, das uns die biblische Apokalypse in so starken Farben gezeichnet hat. Das himmlische Jerusalem ist nicht die Heimat, aus der Abraham und wie er jeder Mensch ausgezogen ist und in die er schließlich wieder zurückkehrt. Nein: das himmlische Jerusalem ist das große Ziel am Ende aller Wege. Es ist die Stadt, die geschmückt wie eine Braut für ihren Bräutigam aus dem Himmel von Gott her kommt und die neue und ewige Heimat der Pilger

auf den Wegen der Welt und der Geschichte sein wird. Dort wird Gott der Mittelpunkt sein und den Menschen sein Leben ohne Leid und Tod, ohne Mühsal und Trauer schenken. Am Anfang der Geschichte, so erzählt die Bibel, lebten die Menschen in einem Garten, am Ende leben sie in der neuen, heiligen Stadt – das lässt uns hoffen, dass alles, was wir Menschen auf den Wegen der Geschichte an Bleibendem erwirken durften, in dieser Stadt aufgehoben und bewahrt sein wird. Diese Aussicht, die uns im Glauben eröffnet wird, gibt unserem Leben mit all seinem Auf und Ab eine überraschende Wende.

Und doch: ist das nicht ein zu leuchtendes Bild? Wird es nicht ständig durchkreuzt durch das vielfache Scheitern unserer Bemühungen auf dem Weg auf das große Ziel zu? Und gibt es nicht den ganz großen Strich durch diese Rechnung: dass die Linien unseres Lebens durch Leid und Not und schließlich durch unseren Tod durchkreuzt werden? Und sagen wir in unserem Sündigen nicht immer wieder Nein zu dem, was Gott uns zugedacht hat? Müssen wir nicht, wenn wir ehrlich und aufrichtig in Rechnung stellen, dass unsere Leben doch immer auch eine Folge von Abbrüchen ist, die Rede von der großen Hoffnung zu den Akten legen?

Ja, wir müssten es, wenn Gott selbst dem Drama der Geschichte nicht eine Wende gegeben hätte. Er hat diese Geschichte nämlich nicht nur angestoßen, sondern sich selbst in sie eingemischt. Er ist in seinem Sohn Jesus Christus die Wege der Menschen mitgegangen. Und er hat dieses Mitgehen nicht abgebrochen, als es ernst und dunkel wurde. Nein, bis in den Tod am Kreuz ist er an der Seite der Menschen geblieben und hat dadurch, dass er ihre Lasten zu tragen in der Lage und bereit war, das gestiftet, was wir Versöhnung nennen. Die Auferweckung des Gekreuzigten, die wir in der Gemeinschaft der Christen an Ostern feiern, ist für Gottes Welt und für uns Menschen die Bestätigung und Befestigung des Weges auf das himmlische Jerusalem zu. Ostern sagt uns, dass die große Hoffnung auf die Stadt, die vom Himmel kommt und in der es keine Tränen und keinen Tod mehr gibt, Bestand hat. Noch einmal: dass dies alles so gesagt und geglaubt werden darf, hat damit zu tun, dass in diese Geschichte Jesus hineingetreten ist. In seinem Kreuzessterben hat er die letzten Grenzen dieser Welt berührt: die des Todes und der Sünde. Und in seiner Auferweckung hat er der Welt ein für allemal ihre österliche Zukunft eröffnet. Odysseus – dieser Name steht für vieles in unserer Welt und in unserem persönlichen Leben. Aber die Wahrheit, die sein Bild aufscheinen lässt, ist nun durchkreuzt und zugleich aufgehoben durch die Hoffnung, die in Abraham in unsere Welt getreten ist und durch den gekreuzigten und auferweckten Jesus bestätigt und befestigt worden ist.

Wir haben bis jetzt darüber nachgedacht, was die Auferweckung des gekreuzigten Jesus für uns und unsere Welt bedeutet. Was bedeutet sie für ihn,

Jesus, selbst? Ist sie für ihn, Jesus, eine Heimkehr im Sinne einer Rückkehr in eine Heimat, also das Wiedereintauchen in eine göttliche Ewigkeit, die er, menschwerdend, verlassen hatte? So würde Christus sich als der göttliche Odysseus erweisen. Er wäre dann der, der am Ende seiner Weltreise wieder in den Hafen des väterlichen Schoßes einkehrte. Wäre es so, dann wäre sein Kommen und sein Gehen so etwas wie ein grandioser Ausflug, der in einem Mythos erzählt werden könnte. Nein, so ist es nicht. Nicht in einem Mythos, sondern im Evangelium zeigt sich: der, der zum Vater heimkehrt, ist der, der die Wunden, die er auf seinem irdischen Weg geschlagen bekommen hat, mitgebracht hat und immer tragen wird. Und sein am Kreuz geöffnetes Herz wird immer ein geöffnetes sein: solange er bei den Seinen sein wird – bis zum Ende der Tage. Und er ist nun der, der schließlich alles, was ihm gehört, dem Vater zu Füßen legen kann und wird. Auch im dreifaltigen Gott gibt es also so etwas wie ein Zugehen auf Neues und Letztes. Also: Ostern in Gott? Ja, das müssen wir wohl sagen. Doch hier stoßen wir dann auch an Gottes unbegreifliches Geheimnis und versagen unsere Worte.

ABSTRACT

Odysseus and Abraham. This essay meditates the Christian account of time by opposing the figures of the ancient hero Odysseus and the patriarch Abraham. While Odysseus represents a cyclical understanding of time and a scheme of originating from the Divine and returning to it, Christian faith emphasizes that God brings about something radically new in history. This even affects the concept of God itself leading to the notion of a «pasqual innovation» in God.

Keywords: concepts of time – eternity – Jerusalem and Athens

WILLIAM J. HOYE · MÜNSTER

LEIB UND SEELE – SCHÖNHEIT UND WIDERSPRUCH

Gestützt auf Argumente des Thomas von Aquin entwickelt sich diese Untersuchung in folgenden Schritten. Um zu fragen, was am Menschen letztendlich entscheidend ist, beginnt sie mit dem endgültigen Zustand der wesentlichen Struktur des Menschen, das heißt, mit dem Ewigen Leben und der Auferstehung des Fleisches. So erweist sich der Mensch als die Einheit einer Doppelnatur, die die Sinnlichkeit auch im Bewusstsein enthält; mit anderen Worten, (geistige) Sinnlichkeit im Unterschied zu den (physischen) Sinnen. Nur durch den klassisch gewordenen thomistischen Seelenbegriff lässt sich die Doppelnatur als Einheit denken. Ist dieser angemessen erklärt worden, kann man die Beziehungen von Geist und Leib näher betrachten, die hauptsächlich von Leidenschaften bewegt werden. Diejenigen Leidenschaften, die ein natürliches Streben zur Wirklichkeit hin verkörpern (etwa Lust), werden vernunftgesteuert durch die Kardinaltugend der Maßhaltung, während die Kardinaltugend der Tapferkeit die Neigungen steuert, die uns von der Wirklichkeit zurückziehen (etwa Angst). Durch die Steuerung der Vernunft wird ein Mensch schön, das heißt harmonisch, und durch die Missachtung der Vernunft hässlich, das heißt disharmonisch.

Eine theologische Betrachtung des Leibes ist gut beraten, mit dem Ende anzufangen, das heißt mit dem auferstandenen Leib im Ewigen Leben, für das unser jetziges Leben eine Vorbereitung darstellt. In Wirklichkeit ist Ewiges Leben, sozusagen, der eigentliche und endgültige Zustand. Unser Leben in der Geschichte ist kurzlebig und zeitlich auseinander geteilt. Augenblick folgt auf Augenblick. In Form von Erinnerung und Erwartung vermischen sich Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart.

Daher schreibt Benedikt XVI. über die Endgültigkeit und «die große Verheißung des Glücks», dass «Eros der Zucht, der Reinigung bedarf, um dem Menschen nicht den Genuss eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack der Höhe der Existenz zu schenken – jener Seligkeit, auf

WILLIAM J. HOYE, geb. 1940, Prof. i. R. für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

die unser ganzes Sein wartet. Zu den Aufstiegen der Liebe [...] gehört es, dass Liebe nun Endgültigkeit will. [...] Sie umfasst das Ganze der Existenz in allen ihren Dimensionen, auch in derjenigen der Zeit. Das kann nicht anders sein, weil ihre Verheißung auf das Endgültige zielt: Liebe zielt auf Ewigkeit.»¹

Dass der Mensch als einziges Wesen aus einer Doppelnatur besteht, lässt sich nur mit dem christlichen, meist missverstandenen Seelenbegriff begründen. In der Einheit der Doppelnatur spielen die Leidenschaften eine wichtige Rolle, denn in diesem Zusammenhang hat der Mensch eine Möglichkeit, sein Leben zu beeinflussen. Durch Tapferkeit und Maßhaltung werden die zerspaltenden Leidenschaften in die Einheit der Person insgesamt integriert, so dass das Streben der menschlichen Natur ungehindert verwirklicht werden kann.

1. Der auferstandene Leib

Eine Entsprechung dazu findet sich in der Menschwerdung. Der lateinische Begriff dafür – Inkarnation, deutsch: Fleischwerdung – hebt gerade das Fleischliche (*carnis*) hervor. Gott ist Mensch geworden, und zwar – was keineswegs selbstverständlich ist – von Anfang an leiblich. Außerordentlich leiblich, kann man sagen: vom Embryo bis zu den extremen Schmerzen der Passion und Kreuzigung.

Betrachtet man die Glaubenslehre näher, zeigt sich ein Paradox, nämlich dass die Gottesanschauung, die das Wesen und das Ganze des Ewigen Lebens ausmacht, nicht ausreichend zu sein scheint, um die Glückseligkeit zu vollenden, sondern die Auferstehung des Leibes dazu kommen muss. Man würde annehmen, dass die Schau Gottes, d.h. die bewusste Vereinigung mit Gott, einem Menschen genügen müsste. Wozu dann der auferstandene Leib? Das unendliche Glück der Schau kann wohl nicht durch den Leib erweitert werden.

Eine solche Trennung zwischen Gottesanschauung und Auferstehung des Leibes ist aber abstrakt gedacht. Es kann nur sein, dass der Leib irgendwie einen Aspekt der Schau, und nicht eine Hinzufügung, repräsentiert. Durch den Glauben an die Auferstehung des Leibes wird nämlich unmissverständlich hervorgehoben, dass der Leib zum Glück – auch zum Ewigen Glück – eines Menschen gehört. Eine Bestätigung, dass unser Verlangen nach unserem Körper nicht eitel ist, stellt der Glaube an die Auferstehung Christi dar. Als erstes also kann man konstatieren, dass der Leib zum Ewigen Leben auf jeden Fall gehört. Offenbar erreicht das Ewige Leben erst zusammen mit der Auferstehung seine Vollendung.

Selbstverständlich kann man sich einen auferstandenen Leib nicht konkret vorstellen. Aber man dürfte erwarten, dass die Theologie darüber etwas

ausmacht, das für das jetzige Leben richtungsweisend ist. Mit dem Ausdruck ›geistlicher Leib‹ bietet die Hl. Schrift einen Hinweis, wenngleich dies keineswegs eindeutig ist. Sofern der Leib im Geist, im Bewusstsein ist, hat er die Form der Sinnlichkeit. Wie Lord Byron (1788–1824) es schön ausdrückt hat:

Nicht in mir selbst leb' ich allein, ich werde
ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir
sind hohe Berge ein Gefühl.²

Das ist die einzige Form des Leibes, die wir direkt erfahren und erstrebenswert finden. Man kann ein weiteres Kriterium anwenden, das den Zustand zumindest einengt. Man kann nämlich feststellen, wie der verherrlichte Leib zumindest sein muss und wie er höchstens sein kann. Das heißt: Die sinnliche Freude muss das enthalten, was in der Sinnlichkeit erstrebenswert ist, aber sie darf nicht völlig anders sein als das, was wir als sinnlich erkennen. Eine Analogie zur ›Verherrlichung‹ des Leibes im Lichte des Ewigen Lebens kennen wir zum Beispiel in der Vorahnung von sinnlicher Freude. Analogerweise verherrlicht gleichsam das Gedächtnis die vergangenen Freuden. Das sind geistige sinnliche Freuden, d. h. Freuden der Sinnlichkeit, denn sie existieren nicht mehr als physisch sinnlich.

Selbstverständlich darf es bei der Auferstehung nicht um die Zellen oder biologischen Organe gehen. Wenn man überlegt, weiß man eigentlich, dass es um das Physische im engeren Sinne gar nicht geht. Meine direkte Erfahrung des Physischen kenne ich nur in der Form der Sinnlichkeit, wobei ich, wie gesagt, ›Sinnlichkeit‹ jetzt als die Seinsweise des Empirischen im Bewusstsein verstehe. Dies kann man ›geistigen Leib‹ nennen, der uns wichtig ist. Denn es sind nicht meine Nerven, die ich nicht verlieren will, sondern vielmehr die bewussten Wahrnehmungen, die ich durch sie mache.

Einen weiteren Hinweis gibt die Hl. Schrift, wenn es heißt, dass wir im Ewigen Leben Gott ähnlich werden. Gott ist aber reiner Geist. Dessen ungeachtet kann Gott ähnlich Werden nicht bedeuten, dass nur unser Geist in das Ewige Leben eingeht. Der menschliche Geist bedarf unbedingt seines Leibes, bzw. genauer: seiner Leiblichkeit. Ein Mensch ohne Leib, also der Geist, so lehrt Thomas von Aquin, ist keine Person.³ Die Seele ist nicht das Ich. Vollkommen glücklich kann ein Mensch ohne Sinnlichkeit nicht sein. Nur zusammen mit dem Leib hat die Seele ihr vollkommenes Sein und die Vervollkommenung ihrer Natur, und darin besteht die Gottähnlichkeit.

Der menschliche Geist ist auf den Leib geradezu angewiesen. «Wegen des Denkens [*intelligere*] ist die Seele mit dem Körper vereinigt,»⁴ stellt Thomas von Aquin fest. Ohne den Leib wäre der Mensch unvollständig. Die Seele wird «mit dem Leib vereinigt, um die menschliche Natur zu vervollständigen»⁵. Dieses Prinzip gilt selbstverständlich auch im Ewigen Leben: «Das

Ziel des Menschen ist es, zur Schau der Wahrheit zu gelangen», schreibt Thomas. «Dazu also wurde die Seele mit dem Körper vereinigt, und darin besteht das Menschsein.»⁶ Um Erkenntnis zu erlangen und sich mitzuteilen, bedarf der Geist des Leibes.

Ferner: Die Sinnlichkeit wird im eschatologischen Zustand der vollendeten Glückseligkeit sogar gesteigert. Die Steigerung der sinnlichen Lust in der Gottesschau wird vollkommen sein, wie Thomas erläutert: «Es gibt ein Verlangen des Menschen, das er mit anderen Lebewesen gemeinsam hat, nämlich sich an den Lüsten erfreuen; diesem folgen die Menschen am meisten bei einem schwelgerischen Leben, und durch Maßlosigkeit darin werden die Menschen unbeherrscht und ausschweifend. In jener Glückseligkeit [nämlich des Himmels] aber ist die vollkommenste Lust.»⁷ Noch mehr: «Sie ist ja um so vollkommener als diejenige Lust, die die Sinne bieten und die auch die wilden Tiere genießen können, je höher der Verstand über der Sinnlichkeit steht.»⁸ Selbst Schmerzen werden mit «verherrlicht», so dass sie indirekt zu einer Teilnahme an der Freude werden, denn «diese ist frei von aller Beimischung des Trüben oder einer lästigen Unruhe»⁹. So folgt: «Glückseligkeit kann nicht ohne mitbegleitende Lust existieren.»¹⁰ «Lust ist eine die Schau mitbegleitende Vervollkommnung.»¹¹ Damit ist ein zielgerichtetes Ideal für das jetzige Leben angezeigt.

2. Die Doppelnatur

Dementsprechend hat der Mensch nicht zwei Naturen bzw. zwei Seelen in seiner Brust, sondern eine Doppelnatur, die Geist und Leib in einem vereinigt.

Die innere Harmonie bzw. Disharmonie der Zweiheit menschlichen Seins zeigt sich darin, dass der Mensch der Wirklichkeit grundsätzlich auf zwei verschiedene, aufeinander bezogene Weisen begegnet, nämlich konkret und abstrakt, d.h. leiblich und geistig. Diese beiden Dimensionen kommen außerdem in zwei andersartigen Sphären des menschlichen Seins vor, nämlich im Bereich der Erkenntnis und im Bereich des Strebens. Das Wahre, d.h. der Gegenstand der Vernunft, und das Gute, d.h. der Gegenstand des Willens, sind zwei Aspekte menschlichen Daseins in der Wirklichkeit. Der Bezug der Vernunft zur Wirklichkeit ist Wahrheit; der Bezug des Willens zur Wirklichkeit ist das Gute. Eigentlich lässt sich das gesamte menschliche Leben mit diesen drei Begriffen (Wirklichkeit, Wahrheit und Gut) umfassen. Wahrheit ist die bewusste Erfassung von Wirklichkeit; das Gute ist das Erstrebenswerte der Wirklichkeit.

Die innere Harmonie der Moral ist mit Musik vergleichbar. Shakespeare sagt dazu:

Der Mann, der nicht Musik hat in ihm selbst, / Den nicht die Eintracht süßer
Töne rührt, / Taugt zu Verrat, zu Räuberei und Tücken; / Die Regung seines
Sinns ist dumpf wie Nacht, / Sein Trachten düster wie der Erebus. / Trau keinem
solchen! – Horch auf die Musik!¹²

In der menschlichen Doppelnatur offenbart sich eine Ironie, vorausgesetzt dass man eine grundsätzlich positive Bewertung der menschlichen Triebe vollzieht. «Gerade diejenigen Kräfte des menschlichen Wesens, die am ehesten als die eigentlichsten Kräfte der Selbstbewahrung, Selbstbehauptung, Selbsterfüllung zu bezeichnen wären», hebt Josef Pieper hervor, «sind zugleich die ersten, das Entgegengesetzte zu bewirken: die Selbstzerstörung der sittlichen Person.»¹³ Diese gefährliche Ambivalenz in der Einheit des menschlichen Wesens hängt mit der Wichtigkeit des Überlebens zusammen. Der natürliche Drang zum sinnlichen Genuss an Speisen und Trank dient dem Überleben des einzelnen, während die Geschlechtslust dem Überleben der Gattung dient. Wegen solcher Tragweite ist der Trieb so stark. Der Geschlechtstrieb kann alle anderen Kräfte im Menschen zum Schweigen bringen, wenn der Mensch seinen Kopf verliert. Obwohl kein Trieb in sich schlecht ist, ist die unangemessene Herrschaft eines Triebes in der Person eines Menschen doch schlecht. Dadurch wird die Sicht auf die Realität eingeschränkt und verzerrt, die Vernunft geblendet. Die zerstörerische Macht des Geschlechtstriebes oder der Trunksucht, zum Beispiel, besteht darin, dass sie den Menschen unfähig bzw. genauer: unwillig macht, die objektive Wirklichkeit zu sehen. Der Feinschmecker befindet sich näher an der Wirklichkeit des Essens als der Vielfraß. Der Blick des Unbeherrschten ist mithin subjektiv, selbstbezogen, und zwar in einer Weise, die das Grundinteresse der Person an der Wirklichkeit verdirbt. Die Aufmerksamkeitsrichtung ist verbogen, die Wertewahrnehmung getrübt. Die um seiner selbst willen gesuchte sinnliche Lust bedeutet immer eine Verkehrtheit der Zusammenhänge. Jedermann empfindet es verletzend, als Mittel zum Genuss einer anderen Person gebraucht zu werden. Erhält jedoch umgekehrt die sinnliche Lust ihre angemessene Stellung im ganzen Sinnzusammenhang, d. h. in Übereinstimmung mit der Einsicht der Vernunft, so bedeutet die Unterordnung nach Thomas von Aquin nicht eine Minderung, sondern sogar eine Steigerung der sinnlichen Freude. Das richtige Verhältnis von Lust und Freude besteht darin, dass sie begleitende Phänomene sind (statt als Zwecke gesehen zu werden).¹⁴

Dass Geschlechtsverkehr tierisch ist, erniedrigt keineswegs den Menschen. Gegen das Bedenken, dass gerade «beim Geschlechtsverkehr der Mensch am meisten den Tieren ähnlich gemacht wird» und es deshalb zwischen Eva und Adam vor dem Sündenfall keinen Geschlechtsverkehr geben konnte, entgegnet Thomas, «um so reiner die Natur, desto sensibler sei der Körper und desto größer die Lust».¹⁵

Nicht also wegen ihrer Natur in sich sollen sinnliche Genüsse von der Glückseligkeit ausgeschlossen werden, sondern wegen der Verkehrtheit ihres Sinnzusammenhangs, wenn sie allein für sich erstrebt werden. Erfährt hingegen die Sinnlichkeit eine Integration in die Ausrichtung des Menschen auf Wahrheit und Wirklichkeit, wird sie ein Mitbegleitendes zur geistigen Lust.¹⁶ «In einem Wesen mit Verstand *kann* alles, woran es Vergnügen gibt, auch eine Freude sein», lehrt Thomas. «Wir können alles, was wir von Natur aus begehren, auch kraft der Vernunft begehren; aber nicht umgekehrt. Also kann in den vernünftigen Wesen ›Freude‹ sein über alles, woran man Lust genießen kann.»¹⁷ Dieses Prinzip wird im Ewigen Leben zur Endgültigkeit und Vollendung gebracht.

3. Die Geistseele

Die Idee der Einheit des Menschen repräsentiert eine herausragende Errungenschaft des Christentums. Ermöglicht wurde diese Einsicht durch den in der mittelalterlichen Theologie erlangten Begriff der menschlichen Seele. Der Seelenbegriff der christlichen Theologie ist zwar von Aristoteles übernommen worden, wurde aber vertieft, so dass er auf den Menschen gerade mit seiner Doppelnatur angewendet werden konnte, was Aristoteles nicht möglich war. Die Einheit des Menschen lässt sich zwar unmittelbar erfahren, aber es hat viele Jahrhunderte gedauert, bis das Denken sie begreifen konnte.

Der vertiefte Seelenbegriff dient dazu, die Einheit von Geist und Leib zu erfassen. Geist und Leib stellen häufig zwar Gegensätze dar, werden aber in der Seele vereinigt. Dies zu behaupten ist nur möglich, wenn man unterscheiden kann zwischen geistigen Vollzügen und dem Sein, d. h. der Verwirklichung, dieser Vollzüge. Das Sein des Geistes kann den Leib, bzw. die Materie, umfassen, weil die leiblichen Vorgänge auch Seinsweisen sind. Während also Geist und Leib sich teilweise gegenseitig ausschließen, werden diese Gegensätze in ihrem Sein vereinigt – was wohl jedem spontan vertraut sein dürfte.

Die Lösung zu dem Problem der Einheit des Menschen besteht somit darin, dass der Geist – wie es heißt – als die ›Form‹ des Leibes aufgefasst wird.¹⁸ (Es ist überraschend, dass der ungewohnte Begriff ›Form‹ sogar in einem Katechismus vorkommt, um den tiefen Seelenbegriff auszudrücken. Es handelt sich also nicht nur um abstrakte Philosophie, sondern auch um christliche Glaubenslehre.) Die Ursächlichkeit der menschlichen Seele ist nicht wie die Ursächlichkeit des Künstlers zu verstehen, sondern wie die der Kunst. Resümierend stellt Thomas fest: «Eine und dieselbe Form ist von ihrem Wesen her das, wodurch der Mensch ein wirkliches Seiendes ist und

wodurch er ein Leib ist und wodurch er lebt, und wodurch er ein Lebewesen ist und wodurch er ein Mensch ist.»¹⁹

Es gibt natürlich verschiedene Definitionen der Seele. Das biblische Verständnis des Seelenbegriffs ist anders als das aristotelische. Aristoteles versteht unter ‚Seele‘ «die ‚erste‘ Verwirklichung (*actus primus*) eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat».²⁰ Eine Seele kann also nur vom Leib her definiert werden. Sie ist der Vollzug des Lebens eines lebenden Leibes. Die Idee des ‚ersten‘ Aktes ist nicht leicht zu fassen. Akt ist gleich ‚Verwirklichung‘, nicht ‚Wirklichkeit‘ (*ens*) oder ‚Realität‘ (*res*). Er ist sozusagen der Ur-Akt, bzw. die Aktualität (Akttheit) aller sonstigen Akte. Er ist selbst nicht ein allein stehender Akt, nicht Anfang einer Kette oder ein Kern, von dem aus alles wächst, oder ein Fundament. Eine Seele ist nicht ein Etwas, sondern eher wie ein Verb denn wie ein Substantiv zu verstehen. Laufen, Essen, Denken sind Akte: Laufen ist eine Verwirklichung der Beine, Essen eine Verwirklichung des Mundes, Denken eine Verwirklichung des Bewusstseins usw. Der Akt aller Akte befindet sich gleichsam eine Stufe höher; er ist gewissermaßen abstrakt, wenngleich nicht ein abstrakter Begriff. Er ist gerade das Sein des Laufens, Essens, Denkens usw. Damit wird ihre Verwirklichung als solche ins Auge gefasst. Alle anderen Akte sind ‚zweite‘ Akte, aber es gibt nicht dritte, vierte etc. Alle ‚zweiten‘ Akte sind Seinsakte. Ohne irgendeinen ‚zweiten‘ Akt gibt es gar keinen ‚ersten‘ Akt. Der ‚erste‘ Akt ist nichts mehr als die Verwirklichung selbst der ‚zweiten‘ Akte.

Seele ist nicht selbst eine Wirklichkeit, sondern das Wodurch wirklichen Lebens überhaupt, also «Lebensprinzip»²¹; sie fokussiert auf den Geschehenscharakter. Der Seelenbegriff weist darauf hin, dass die Welt der Lebewesen dynamisch ist. Wirklichkeit geschieht. Es ist, wie wenn man Farben nicht als eine flache Qualität an Dingen denkt, sondern als Wellen, die auf den Betrachter zukommen. Der Seelenbegriff öffnet unsere Augen für das Ereignishafte, das Lebendige. Der Seinsakt ist es, der ein Individuum von anderen Individuen unterscheidet,²² nicht also die persönlichen Eigenschaften, nicht das Genom und auch nicht die Lebensgeschichte. Sein lässt sich nicht klonen.

Der Begriff Seele öffnet uns die Augen dafür, einen Menschen nicht als eine Substanz, neben anderen Substanzen, nicht als Summe von Eigenschaften, sondern als ein Ereignis, ein Geschehen wahrzunehmen. Das wird von Thomas dadurch deutlich hervorgehoben, dass er betont: das Auge eines Verstorbenen ist eigentlich kein Auge mehr – bzw. nur in einem übertragenen Sinne –, da die Tätigkeit des Sehens nicht gegeben ist.²³ Eine Leiche ist demzufolge eigentlich kein menschlicher Leib mehr. Es ist also nicht so, dass es den Körper gibt und die Beseelung dann hinzu kommt. Ein ‚beseelter‘ Leib ist ein redundanter Ausdruck. Was in der Seele implizit enthalten ist, expliziert sich in den Teilen des Leibes. Thomas vergleicht den Leib mit

einem Kunstwerk, das die Kunst expliziert.²⁴ Die Ursächlichkeit der Seele ist nicht Wirkursächlichkeit, sondern vielmehr Formalursächlichkeit.

4. *Die Leidenschaften*

Von dem englischen Dichter John Donne stammt der Spruch, der als Leitlinie für ein Verständnis der Leidenschaften dienen kann: «Mögen unsere Gefühle weder sterben, noch uns töten.»²⁵ Hegel schreibt, dass es «nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft»²⁶ gäbe. (Thomas von Aquin geht so weit zu lehren, dass es bei Menschen keine moralische Tugend ohne Leidenschaft geben kann.²⁷) Sowohl der gute wie auch der schlechte Mensch ist leidenschaftlich. Die Leidenschaften sind die Grundlage für bewusste Harmonie oder Dissonanz in der Person.

Die Leidenschaften finden sich gleichzeitig sowohl im geistigen wie auch im körperlichen Strebevermögen. Da der Mensch eine Einheit bildet, können die körperlichen Leidenschaften in den Geist, d. h. in das Bewusstsein, übergehen. «Sie bilden die Durchgangs- und Nahtstelle zwischen dem sinnhaften und dem geistigen Leben.»²⁸ Der «äußerste Kampf der Seele»²⁹ stellt jedenfalls den Schwerpunkt der moralischen Arbeit dar, während die äußeren Handlungen eigentlich sekundär sind. Für Aristoteles dreht sich sogar die gesamte Moral um Lust und Schmerz: «Die ganze Untersuchung [der Ethik] konzentriert sich auf Lust und Schmerz, sowohl was die Einzeltugend als auch was die Staatsordnung betrifft. Wer mit diesen Dingen richtig umgeht, der wird tugendhaft sein, wer es schlecht tut, schlecht.»³⁰ Aus dem wiederholten Umgang mit den eigenen Leidenschaften bildet sich allmählich der Charakter einer Person heraus. Zweifelsohne verdient die widersprüchliche Bedeutung der Leidenschaften für das moralische Leben eine eingehende Analyse.

Wissen, was zu tun ist, fällt einem nicht immer leicht, aber diese verstandesmäßige Bemühung ist, genau betrachtet, noch nicht der Raum der Moral. Das unmittelbare und eigentliche moralische Problem des Menschen ist der Umgang mit seinen Leidenschaften. Leidenschaften sind zwar nicht selbst die Moral, doch sie sind ein zuverlässiger Indikator der moralischen Befindlichkeit eines Menschen. Das Ziel einer guten Erziehung besteht für Platon darin, Lust und Unlust da zu empfinden, wo es am Platze ist. Aristoteles hält Lust und Schmerz für die Maßstäbe der Erziehung überhaupt, wobei alle Leidenschaften in Lust und Schmerz zusammengefasst zu verstehen sind. Das Zeichen einer gelungenen Charaktererziehung ist für ihn die Freude, die man beim Vollzug der Tugend empfindet.

Die moralische Qualität der Leidenschaften ergibt sich nicht aus dem Affekt an sich, sondern sie hängt von ihrem Inhalt bzw. Gegenstand ab. «Wut

im Bauch» ist keineswegs eine Garantie für das moralisch Gute. Leidenschaften sind nicht an sich moralisch oder unmoralisch. Während beispielsweise Zorn, der aufgrund von Neid entflammt, schlecht ist, ist Zorn als Reaktion auf eine eklatante Ungerechtigkeit gut.

Durch die Leidenschaften entstehen Werte und Unwerte. Leidenschaften verbinden objektive Gegenstände, die an sich gut bzw. schlecht sind, mit einem positiven bzw. negativen Gefühl. Ein «Wert» ist etwas Gutes, das mit einem begleitenden Gefühl wahrgenommen wird. Das Gute kann mit der Vernunft wahrgenommen werden, aber Werte ergeben sich erst aus einer affektiven Wahrnehmung des objektiven Guten bzw. Schlechten. Werte und Unwerte beinhalten also mehr als das Gute bzw. Schlechte. Entscheidend für die moralische Qualität ist allerdings das, was die Vernunft als Wahrheit erkennt. Die moralische Qualität sowohl von Handlungen wie auch von Leidenschaften wird durch ihre Vernunftgemäßheit bestimmt. Der moralische Mensch ist derjenige, für den das Gute ein Wert und das Schlechte ein Unwert geworden ist.

Ferner haben die Leidenschaften viel mit Moral zu tun, weil sie die Doppelnatur des Menschen realisieren. Da sie zur menschlichen Natur gehören, sind sie an sich gut. Sie sind im wesentlichen Begleitphänomene und sollten helfen, das Leben zu meistern. Die Leidenschaften begleiten die Entscheidungen und Handlungen. Entweder unterstützen sie diese oder sie behindern sie – Zorn kann Angst und Angst kann Neugierde überwinden. Wer seine Leidenschaften ausgemerzt hat, kann zumindest nicht leiden, aber er bezahlt dies mit der Unfähigkeit, glücklich zu sein. Glück ist dennoch nicht ein Gefühl, wie der Hedonismus meint. Hedonismus deutet Gefühle als das letzte Ziel des Lebens, d. h. als den Sinn des Lebens. Einen Menschen als Mittel zu meinem Vergnügen zu betrachten, bedeutet die Missachtung seiner Würde. Besonders aus christlicher Sicht ist es wichtig, klar zwischen Glück und Gefühl zu unterscheiden. Das Gefühl begleitet das Glück und wird vom Glück verursacht.

In Wirklichkeit freut man sich immer *an* etwas. So können unangenehme Gefühle durchaus gut sein. Ekel angesichts von etwas Ekelhaftem ist gut; die Signalwirkung von Schmerzen bei einer Blinddarmentzündung ist gut. Liebe zur eigenen Mutter ist gut, Neigung zur Völlerei ist schlecht. Positive Gefühle werden zwar immer auf etwas Gutes bezogen, aber es kann sich unter Umständen um etwas nur scheinbar Gutes handeln. Wer Vergnügen am Foltern hat, mag darin seinen Sadismus befriedigen und darin etwas Gutes, zumindest für sich selbst, sehen, aber eine solche pervertierte Lust ist dennoch schlecht, weil Folter nicht in Wirklichkeit gut ist. Um diese Unterscheidung zwischen scheinbarem Gut und wirklichem Gut aufrecht zu halten, muss auf die Vernunft und den Willen recurriert werden, denn davon hängt Moralität im wesentlichen ab. Moralität selbst liegt zwar im

Willen (der sich entweder an die Vernunft hält oder ihr widerspricht), aber sie überträgt sich auf Leidenschaften und Handlungen. Beide können und sollten vernunftgemäß sein. So paradox es klingen mag, die Vernünftigkeit der Leidenschaften ist nämlich möglich.

Letzten Endes wollen wir also nicht in einer Illusion, einer Traumrealität leben, wenn sie auch noch so begehrenswerte Gefühle beinhaltet. Wir wollen Wahrheit, das heißt Vernunftgemäßheit. Freilich ist die Irreführung nahe liegend. Auch der edelste Eros kennt einen Egoismus. In dem, was als Verlust der Unschuld bezeichnet wird, scheint ein unentrinnbares Dilemma zu liegen. Die Erfahrung ist wohl bekannt: Die Augen gehen auf und man entdeckt einen Menschen, der einen anzieht; man nähert sich einander; man berührt sich; und plötzlich – ungeahnt – steigen im Inneren die schönen Erregungen des Eros auf. Beim ersten Mal ist man überrascht; schon beim zweiten Mal möchte man das neu entdeckte Gefühl wieder erleben. Nun berührt man die andere Person, *um* das Gefühl wieder zu erlangen. (Es kommt aber nie wieder so vor wie beim ersten Mal. Man hat – wie die Sprache es raffiniert formuliert – seine Unschuld verloren.) Die andere Person ist in diesem Fall unversehens zu einem Mittel geworden und man empfindet nun eine Unordnung. Wir wissen unmittelbar: Menschen sollten nicht als Ursache von Freude, sondern als deren Inhalt betrachtet werden. Anders ausgedrückt: nicht als Wirkursache, d. h. das Bewirkende, sondern als Formalursache, d. h. das inhaltlich Bestimmende.

Lustgefühle entstehen *an* Wirklichkeiten; die Wirklichkeiten sind nicht die Wirkursachen, sondern die Inhalte. Die Leidenschaften zielen immer auf etwas Gutes – entweder direkt oder indirekt –, freilich nicht auf das Gute. Das heißt, sie sehen auch das Gute, auf das sie zielen, nicht *als* gut. Ist man dennoch imstande, etwas Gutes als gut wahrzunehmen, hat die Leidenschaft eine menschliche Ebene erlangt. Sieht man etwas Gutes als gut, entsteht die Möglichkeit von ›Verdienst‹ und Schuld. Schuld besteht in der Bevorzugung des weniger Guten vor dem wahren, besseren Gut. Dass Menschen eine Neigung zu den sinnlichen Gütern anstatt zu den Geistigen haben, also der Begierde (*concupiscentia*; ›Erbsünde‹) anhaften, hält Thomas für etwas Gutes, da sie zur Integrität der menschlichen Natur gehört.³¹

Leidenschaften verbinden wir mit angenehmen oder unangenehmen Gefühlen. Die Leidenschaften lassen sich somit in zwei Gruppen aufteilen: positive und negative, zum Beispiel Freude und Angst. Die positiven sind angenehm und ziehen zu ihrem lustbringenden Gegenstand hin, während die unangenehmen vor ihrem schmerzbringenden Gegenstand zurückweichen.

In Bezug auf Gutes, bzw. Erstrebenswertes, beginnt die Bewegung nämlich mit der Liebe, entwickelt sich zum Verlangen und endet in Hoffnung. Hinsichtlich des Schlechten, bzw. des zu Fliehenden, beginnt sie mit Hass, entwickelt sich zur Flucht und endet in Furcht. Liebe ist die primordiale

Ur-Leidenschaft. So heißt es bei Thomas von Aquin: «Liebe ist die erste Leidenschaft.»³² Sie bezieht sich auf das Gute, während das Gegenteil, d. h. bezogen auf das Schlechte, der Hass ist. Das Gute verursacht die Liebe und das Schlechte verursacht den Hass. In ihr liegt die Ursache aller Leidenschaften überhaupt. Die gesamte Moral besteht also aus Entfaltungen der Liebe, und das einzige moralische Gebot ist, wie beispielsweise die Christen sagen, die Liebe. Thomas von Aquin erklärt: «Notwendigerweise ist die Liebe früher als der Hass, und notwendigerweise wird nichts gehasst, wenn nicht dadurch, dass es dem mit dem Geliebten Übereinstimmenden entgegengesetzt wird. Und demgemäß gilt, dass jeglicher Hass durch Liebe verursacht wird.»³³

Ist das Gute erreicht worden, bringt es das Verlangen gleichsam zur Ruhe im erreichten Guten. Und dies gehört zur Leidenschaft des Vergnügens oder der Freude, wobei das Gegenteil, bezogen auf das Schlechte, sich in Form von Schmerz oder Trauer zeigt. Während die erste Leidenschaft hinsichtlich der Triebkraft die Liebe ist, repräsentiert die Freude die erste unter dem Aspekt der Vollendung bzw. des Abschlusses. Damit wird das vielfältige Leben sozusagen auf eine Linie gebracht. Alles stammt aus der Liebe.

5. Angst und Tapferkeit

Verhaltensweisen, die zur Harmonie der Person führen, verdienen eine besondere Aufmerksamkeit. Zur leiblichen Existenz gehören auch Angst und Tapferkeit. An sich betrachtet ist jede Leidenschaft zwar gut, aber gemessen an ihrem Verhältnis zur Vernunft kann sie gut oder schlecht sein. Wenn die Bewegung einer Leidenschaft eine Entfernung von der Steuerung der Vernunft bedeutet, ist sie ein Laster. Aber keine Leidenschaft ist an sich ein Laster.

Tapferkeit ist nicht die Moral selbst, ebensowenig wie Maßhaltung es ist, wenngleich diese mit der christlichen Moral oft identifiziert wird. Vielmehr sind es die anderen Kardinaltugenden, Klugheit und Gerechtigkeit, die das moralisch Gute verkörpern. Tapferkeit und Maßhaltung betreffen nicht das Gute selbst, sondern sie beziehen sich auf Hindernisse zum Guten. Wissen, was gerecht und gut ist, reicht nämlich in der Regel nicht aus, um gerecht und gut zu handeln, denn es wirken andere Kräfte auf die Entscheidung mit. Ängste verschiedenster Art können vom richtigen Tun abhalten, so dass man in der Tat anders handelt, als es die Einsicht vorsieht. Solche Beweggründe liegen so tief im menschlichen Dasein und sind so verbreitet, dass der Widerstand gegen sie zu den vier Kardinaltugenden gezählt wird. Es ist aber wohlgemerkt keineswegs moralisch, keine Angst zu haben. Im Gegenteil: Angst ist normal, wenn man belangvolle Entscheidungen zu fällen hat.

Immer mit Ruhe zu reagieren ist manchmal unvernünftig. Nicht Unerfrorenheit oder Gelassenheit zeichnen den guten Menschen in diesem Zusammenhang aus, sondern Tapferkeit. Sie ist nicht einfach *eine* der Tugenden, sondern die Form, die jede Tugend im entscheidenden Augenblick annimmt, wenn man als Mensch herausgefordert wird. Ehrlichkeit oder Barmherzigkeit, die in einer Gefahrensituation nicht standhalten, sind nur bedingt Ehrlichkeit oder Barmherzigkeit. Der Tapfere ist realistisch und vernünftig. Wird das Verhalten unvernünftig, ist es nicht mehr tugendhaft. Zu viel Mut ist schuldhaft; der Begriff 'Übermut' bedeutet Stolz und Hochmut. Tapferkeit ist vielmehr eine Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit.

Ungewöhnlich bei dieser Haltung ist die universale Anerkennung, deren sie sich erfreut. Sie stellt einen Wert dar, der anscheinend in allen Kulturen geschätzt wird. Tapferkeit ist diejenige Charaktereigenschaft, die wohl am leichtesten zu würdigen, aber am schwierigsten zu vollziehen ist. Wer verachtet Feigheit nicht? Es mag zutreffen, dass der Feige nichts tut, niemandem schadet, und dennoch wissen wir, was er ist, und verachten oder bemitleiden ihn als Person, als Mensch – auch wenn es sich um uns selbst handelt. Da echte Tapferkeit allenthalben spontan erkannt und geschätzt wird, ist sie nicht auf eine überzeugende Begründung angewiesen. Im Fall von Tapferkeit und Feigheit weiß man spontan, dass es Moral gibt und dass sie etwas Erstrebenswertes darstellt. Sie ist zwar nicht die wichtigste Tugend, aber sie ist wie ein Schlüssel zur Tugendhaftigkeit. Denn an ihr wird besonders deutlich, worin Tugend besteht.

Feigheit ist ein ambivalentes Phänomen. Einerseits schämt sich jeder vor der eigenen Feigheit und ist sich dabei bewusst, dass bei ihm selbst nicht alles in bester Ordnung ist. Andererseits eröffnet diese Erfahrung die Augen für die ganze Welt der Moral. Die Wahrnehmung der eigenen Feigheit kann den Anstoß zu einem Leben im Lichte der Wahrheit geben. Aus Feigheit kann wahre Selbsterkenntnis und Selbstverachtung mit daraus folgender Reue und Demut entstehen. Auf andere Laster sind viele Menschen heute geradezu stolz, aber auf seine Feigheit ist kein Mensch stolz. Die unverhüllte Frage der Feigheit weckt Menschen aus ihrer sittlichen Gleichgültigkeit auf. Allerdings liegt darin auch die Gefahr der Verzweiflung. Das Schamgefühl kann nicht nur zur Reue führen, sondern auch zu einem endgültigen Selbsthass.

Wahre Tapferkeit ist die Fähigkeit, in einer gefährlichen, riskanten Situation seine Angst zu beherrschen und angesichts zu erwartender Nachteile etwas zu tun, was man für richtig hält. Das Ziel der Tapferkeit ist das Gute. Man überwindet seine Angst um der Verwirklichung des Guten willen. Tapferkeit ist nicht ein Ausdruck des Stolzes: Mich kann nichts und niemand klein kriegen! Es geht nicht um Willensstärke als Selbstzweck. Diese muss im Dienste des Guten stehen. Wichtig dabei ist die Tatsache, dass echte Tapferkeit nicht einfachhin in tapferem Handeln besteht, sondern in

der Haltung, die die Taten motiviert. Solche Taten können die Gestalt des Standhaltens oder des Angreifens annehmen.

Völlig anders ist schließlich eine Handlung aus Zorn. Durch die Leidenschaft des Zornes entstehen erstaunliche Kräfte, um Gefahren entgegenzutreten. Freilich ist Zorn gewiss nicht von vornherein verkehrt. Im Gegenteil: Es ist verfehlt, wenn man gegenüber bestimmten Missständen nicht zornig wird. Wird ein anständiger Mensch Zeuge einer hemmungslosen Züchtigung eines Kindes, wird er spontan zornig; wer es mit Gleichgültigkeit toleriert, ist moralisch verhärtet. Allein: Zorn soll nicht der eigentliche Beweggrund einer Handlung sein, sondern vielmehr den Beweggrund begleiten. Schon Aristoteles hat es differenziert formuliert: «Die Tapferen nun handeln um des Edlen willen, und der Zorn unterstützt sie dabei. Die wilden Tiere handeln aber aus Schmerz, wenn sie geschlagen werden oder sich fürchten. [...] Auch die Ehebrecher wagen um ihrer Begierde willen viele tollkühne Dinge. So scheint also die durch den Zorn erregte Tapferkeit die naturgegebenste zu sein; aber sie ist Tapferkeit erst, wenn sie die Entscheidung und einen Zweck dazu nimmt. Bekanntlich fühlen die Menschen Schmerz, wenn sie zürnen, und freuen sich, wenn sie sich rächen; wer aus diesem Grunde kämpft, ist zwar kampfthüchtig, aber nicht tapfer. Denn sie machen es nicht um des Edlen (bzw. des Schönen) willen und nicht, wie die Vernunft will, sondern aus Leidenschaft.»³⁴

Zorn ist gut, wenn er vernunftgemäß ist. Dies gilt sogar auch dann, wenn der vernünftige Zorn so stark wird, dass er die Vernunft selbst zeitweilig ausschaltet. Ein solch klares Prinzip bringt die Grundstruktur der Tugenden unzweideutig ans Licht. In welchem Sinne das Ausschalten der Vernunft noch vernunftgemäß sein kann, erläutert Thomas wie folgt: «Es ist nicht wider das Wesen der Tugend, dass die Überlegung der Vernunft in der Ausführung dessen aussetzt, was die Vernunft schon überlegt hat; auch die Kunst würde gehemmt in ihrem Tun, wenn sie, wo es zu wirken gilt, überlegen wollte, was zu tun sei.»³⁵ «Es ist nicht wider die Tugend», lehrt Thomas, «wenn das Wirken der Vernunft zuweilen unterbrochen wird durch etwas, das der Vernunft gemäß geschieht.»³⁶ Dieses Prinzip gilt übrigens auch für den Geschlechtstrieb, der zuweilen den freien Willen überwältigt, wie auch für etwas wie den Schlaf: «Sonst wäre es ja wider die Tugend», argumentiert Thomas, «sich dem Schläfe hinzugeben.»³⁷

Tapferkeit darf nicht mit Furchtlosigkeit verwechselt werden. Gleichgültigkeit hingegen missachtet die angemessene Wirklichkeitsgemäßheit. Eigentlich ist lebensmüde Gleichgültigkeit das Gegenteil von Tapferkeit, denn sie verkehrt die natürlichen Zusammenhänge. Tapferkeit nimmt die Realität wahr, erkennt das Übel der Verwundung, die sie auf sich nimmt. Sie liebt das Leid nicht und verachtet nicht das Leben. Echte Tapferkeit bindet sich wesensmäßig an den Willen zur Gerechtigkeit. Tapferkeit als Tugend gibt es

nur da, wo die Gerechtigkeit gewollt wird. Wer nicht gerecht ist, kann unmöglich tapfer sein. Der Tapfere ist sehend; er sieht, dass die Verwundung, die er auf sich nimmt, ein Übel ist; er verfälscht die Wirklichkeit nicht; er liebt den Tod nicht. Tapferkeit setzt in einem bestimmten Sinne voraus, dass der Mensch sich vor dem Übel fürchtet; ihr Wesen liegt nicht darin, keine Furcht zu kennen, sondern darin, sich durch die Furcht nicht zum Bösen zwingen oder von der Verwirklichung des Guten abhalten zu lassen. Ihre Wertschätzung entspricht der realen Situation. Im Unterschied zum Tollkühnen bleibt ihre Haltung vernunftgemäß.

6. Die Maßhaltung der lustvollen Leidenschaften

Maßhaltung macht die sinnliche Lust erst möglich. Der Mensch ist fähig, sinnliche Schönheit für sich wahrzunehmen, und zwar ohne Begierde.³⁸ Piepers Erklärung lautet: «Ein unkeuscher Genusswille hat die Tendenz, den Gesamtbestand der sinnlichen Welt, besonders die sinnliche Schönheit, einzig auf die Geschlechtslust zu beziehen.»³⁹ Wer die Wahrheit ungehindet sehen will, hat die Fähigkeit, das Schöne um seiner selbst willen zu schauen.

Dass Geschlechtsverkehr tierisch ist, ist keineswegs abträglich. Erhält die sinnliche Lust ihre angemessene Stellung im ganzen Sinnzusammenhang, d.h. in Übereinstimmung mit der Einsicht der Vernunft, so bedeutet die Unterordnung der Sinnlichkeit nach Thomas nicht eine Minderung, sondern sogar eine Steigerung der sinnlichen Freude. Die Einengung der Aufmerksamkeit auf das Sexuelle macht blind für die Schönheit des anderen, auch für die erotische Schönheit; einen Menschen bloß als Sexualobjekt zu sehen ist eine tragische Kurzsichtigkeit. Folgerichtig ist die Lehre des Thomas von Aquin, dass die den Zeugungsakt begleitende Lust im biblischen Paradies – wo die ungetrübte Wachheit des Geistes herrschte – noch stärker als bei uns heute gewesen sein müsse.⁴⁰

Eine spezifisch menschliche Schönheit, die moralisch relevant ist, besteht in der Harmonisierung des unvernünftigen Teils des Menschen mit seiner Vernunft. Die Unterdrückung der Leidenschaften ist an sich nicht schön. Aber wenn Geist und Sinnlichkeit im Verhalten eines Menschen miteinander übereinstimmen, wirkt das auf uns als schön. Der Glanz der Vernunft durchstrahlt den Leib.

Besonders schön erscheint nach Thomas von Aquin die aus der Maßhaltung entstehende Verhaltensweise. Der Feinschmecker hat nämlich mehr Genuss am Essen als der Vielfraß. Der Vielfraß, der Betrunkene, der Lüstling sind hässliche Menschen. Sie verhalten sich gleichsam tierisch. Allerdings erscheint es keineswegs hässlich, wenn ein Tier sich derart verhält. Das Tierische am Menschen wird unter der Bedingung schön, dass es von der Ver-

nunft durchleuchtet wird. So besteht eine innere Harmonie in der Person und sie erscheint schön, während Unbeherrschtheit hässlich erscheint.

Aus verschiedenartigen Teilen ein einziges geordnetes Ganzes zu fügen – das ist der erste und eigentliche Sinn der Maßhaltung. Deren ablehnender Aspekt gilt nur vor diesem Hintergrund. Unbeherrschtheit in Bezug auf den Tastsinn bedeutet eine Verfremdung der eigenen Natur. Der Lüstling ist eine unruhige Gestalt. Das vernunftwidrige Gewährenlassen des Triebes führt zu einer inneren Disharmonie, ja sogar bis zur Selbstzerstörung hin. Getrieben von den eigenen Kräften, vom «inneren Schweinehund» – nicht von außen angegriffen, sondern von innen gespalten sein –, unterliegt das Ich im Kampf mit sich selbst. Aus der Herrschaft der Triebe können sexuelle Perversionen entstehen.

Die Vernunft sollte auf die Signale des Körpers hören, aber ihnen nicht ohne weiteres folgen, d. h., die eigenen Gefühle zwar beachten, aber bei den Überlegungen nicht nur diese. Gerade die Stärke der sinnlichen Begierde wirkt entschuldigend. Am stärksten wird das sinnliche Begehren in der Sexualität. Darin liegt der Grund, warum die Begierde im sinnlichen Teil die Schwere des Vergehens mindert und die Schuld der Sünde entschuldigt, «denn je stärker die Leidenschaft antreibt, desto leichter ist die Sünde»⁴¹.

Die Bewegungsrichtung der Maßhaltung ist derjenigen der Tapferkeit entgegengesetzt. Während Maßhaltung von dem, was das Streben vernunftwidrig anlockt, abhält, treibt die Tapferkeit an, das auszuhalten oder anzugreifen, um dessentwillen der Mensch das Gute der Vernunft flieht. Im einen Fall handelt es sich um etwas Gutes, im anderen um ein Übel. In beiden Fällen geht es darum, dass die Vernunft maßgeblich bleibt. Am meisten trifft dies auf die Tugend der Maßhaltung zu, weil sie sich auf Neigungen bezieht, die den Menschen am meisten entstellen können, indem sie dem Leiblichen in ihm ein Übergewicht gegenüber seiner Vernunft verleihen, ihn, wie man sagt, zum «Schwein» machen können. Thomas fügt aber wohlgerne zur Klarstellung hinzu, dass die größte Hässlichkeit nicht die größte Schuld bedeutet.⁴²

Dagegen könnte man nun einwenden, dass auch der geradlinig lebende Prinzipienmensch sich gewissermaßen in Harmonie mit sich selbst befindet – sein Wille beherrscht nämlich seine sinnlichen Neigungen – und dennoch als Mensch nicht schön ist. Dies macht deutlich, dass zu der Harmonie des guten Charakters noch ein weiteres Element hinzukommt. Die Beherrschung der sinnlichen Triebe durch Maß oder Tapferkeit ist an und für sich betrachtet noch nicht tugendhaft. Denn die Tapferkeit kann aus Hochmut oder Unvernünftigkeit entstehen.

Warum ist der geradlinige Prinzipienmensch nicht schön? Dass der Sklave seiner sinnlichen Leidenschaften unmoralisch ist, lässt sich zwar leicht einsehen. Aber warum wird die «weiße Weste» nicht gerne gesehen? Warum werden «saubere» Lösungen im Bereich der Moral als unmenschlich

betrachtet? Hier sind moralische Normen und Werte ja bestimmend, und in Übereinstimmung mit ihnen leben solche Menschen durchaus. Worin besteht dann also die Schlechtigkeit?

Willensstärke allein ist noch nicht moralisch. Was solchen Menschen fehlt, die ohne Wenn und Aber abstrakte Ideale auf ihre Handlungen unvermittelt anwenden, ist gemäß der klassischen Ethik die Tugend der Klugheit. Diese bezieht sich auf den Vorgang des Überlegens. Und Überlegen verläuft nicht geradlinig, sondern eher hin und her, vergleichend; es ist nicht deduktiv. Reine Idealisten können Verbrecher sein, verführt durch den überzeugenden Glanz ihres Ideals, verblendet gegenüber der komplizierten Wirklichkeit.

ANMERKUNGEN

- ¹ BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Nr. 4, 6 und 7.
- ² LORD BYRON, *Childe Harold's Pilgrimage*, Canto III, LXXII.
- ³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 14.
- ⁴ DERS., *De anima*, q. un., a. 8, ad 15.
- ⁵ DERS., *Summa contra gentiles*, II, c. 68.
- ⁶ Ebd., II, c. 83.
- ⁷ Ebd., III, c. 63.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ DERS., *Summa theologiae*, I-II, q. 4, a. 1c.
- ¹¹ Ebd., a. 2, ad 1.
- ¹² WILLIAM SHAKESPEARE, *Der Kaufmann von Venedig*, V, 1, übers. von August Wilhelm von Schlegel, Zürich 1979.
- ¹³ JOSEF PIEPER, *Zucht und Maß*, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 4, hg.v. B. Wald, Hamburg 1996, 142.
- ¹⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In III Metaphysicorum*, lect. 11, n. 470.
- ¹⁵ DERS., *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 2, obi. 3 u. ad 3.
- ¹⁶ Vgl. DERS., *In IV Sent.*, dist. 49, q. 3, a. 5b, ad 2.
- ¹⁷ DERS., *Summa theologiae*, I-II, q. 31, a. 3c.
- ¹⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 365.
- ¹⁹ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 6, ad 1.
- ²⁰ ARISTOTELES, *Über die Seele*, ed. H. Seidl, Hamburg 1998, II, 1; 412 a 27 f.
- ²¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 363.
- ²² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, II, c. 56.
- ²³ Vgl. DERS., *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 8.
- ²⁴ Vgl. DERS., *In IV Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 2Ac.
- ²⁵ JOHN DONNE, *A Litany*, XXVII, in: *Poems of John Donne*, Vol. I, ed. E. K. Chambers, London 1896.
- ²⁶ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung.
- ²⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 59, a. 5.
- ²⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1764.
- ²⁹ PLATON, *Phaidros*, in: *Sämtliche Dialoge*, Bd. II, ed. O. Apelt, Hamburg 2004, 247b.
- ³⁰ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, ed. G. Bien, Hamburg 2010, II, 2; 1105 a.
- ³¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De virtutibus in communi*, a. 4, ad 8.

- ³² THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 26, a. 5, ad 5.
³³ DERS., *Summa theologiae*, I-II, q. 29, a. 2.
³⁴ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* (s. Anm. 30), Buch III, Kap. 11.
³⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, II-II, q. 158, a. 1, ad 2.
³⁶ Ebd.
³⁷ Ebd., q. 153, a. 2, ad 2.
³⁸ Vgl. ebd., q. 141, a. 4, ad 3.
³⁹ PIEPER, *Zucht und Maß* (s. Anm. 13), 160.
⁴⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 2, obi. 3 und ad 3.
⁴¹ Ebd., II-II, q. 154, a. 3, ad 1.
⁴² Vgl. ebd., q. 142, a. 4, ad 1.

ABSTRACT

Body and Soul – Beauty and Opposition. Thanks to the Christian conception of the soul, as developed especially by Thomas Aquinas, a human being can be conceived as a single entity having a double nature, i. e., spirit and body. The paradoxical teaching that the vision of God comprises the whole of eternal life and, yet, is completed by the resurrected body implies that the body's presence within consciousness is more essential to human nature than in its physical form. In the union of the double nature the passions, which exist simultaneously in both the body and consciousness, play a decisive role in the self-determination of the individual person. Dealing with them is the basis for the conscious harmony or disharmony of the person. By the virtues of courage (directed towards fear) and self-restraint (directed towards desire), they can be integrated within the unity of the person, so that hindrances to the natural striving towards reality can be overcome. The criterion for this is reason: the person becomes beautiful if the passions are guided by reason and ugly if they contradict reason, although they stem from human nature.

Keywords: virtues – theosis – St. Thomas Aquinas – resurrection – spiritual body – passion – self-determination

PETER HENRICI · Brig

DIE SCHWIERIGKEITEN EINES DIALOGS: JULES ISAAC – MAURICE BLONDEL (1941–48)

Die Schwierigkeiten, die in der Kriegs- und Nachkriegszeit im Dialog zwischen dem jüdischen Historiker Jules Isaac und dem katholischen Philosophen Maurice Blondel zutage traten, können symptomatisch sein für den jüdisch-christlichen Dialog überhaupt. Die Dokumente dieses Dialogs wurden im Organ der französischen «Amitié Judéo-Chrétienne» SENS veröffentlicht und von drei hervorragenden Kennern der Dialogpartner kommentiert.¹

Jules Isaac (1877–1963) war ein Vorkämpfer des jüdisch-christlichen Dialogs. Er gründete 1946 die «Amitié-Judéo-Chrétienne de France» und war 1947 ein bestimmender Teilnehmer an den «Seelisberger Gesprächen».² 1960 bewog er in einer Privataudienz Johannes XXIII., die Judenfrage in die Agenda des II. Vatikanischen Konzils aufzunehmen, was nach langen Diskussionen zur Erklärung *Nostra aetate* führte.³ Maurice Blondel (1861–1949), mit mehreren jüdischen Mitstudenten in lebendigem Briefwechsel verbunden⁴, blieb lebenslang in engem Kontakt mit seinem jüdischstämmigen Studenten Auguste Valensin SJ⁵ und hatte in seinem Denken Anregungen des jüdischen Philosophen Baruch Spinoza aufgenommen.⁶ Er war ein erklärter Gegner jeder Intoleranz, angefangen vom Integrismus eines Charles Maurras⁷ bis zum Faschismus und Nationalsozialismus und zum Vichy-Regime Marschall Pétains.⁸ Die Voraussetzungen waren gegeben für eine Verständigung der beiden Dialogpartner.

I

Sie trafen sich zum ersten Mal am 4. Dezember 1941 in der Wohnung eines gemeinsamen Freundes, des jüdischen Philosophen Léon Brunschvicg.⁹

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, vormals Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Wie Isaac hatte Brunschvicg seine Pariser Professur verloren und sich in das diskretere Aix-en-Provence zurückgezogen. Dort hatte ihn sein Kollege Blondel herzlich empfangen und ihm später zu einem noch diskreteren Aufenthalt verholfen. Das Gespräch der drei drehte sich zuerst um das Vichy-Régime und verglich dann dessen Judenfeindlichkeit mit der sechzig Jahre zurückliegenden Dreyfuss-Affäre.¹⁰ Isaac kam dabei auf den offenbar unausrottbaren Antisemitismus der Katholiken zu sprechen.¹¹ Blondel bestritt diese Unausrottbarkeit mit einem Hinweis auf Leo XIII. und auf «die wahren Katholiken» und scheint dabei auch auf seine Kritik des Rassismus in seinem 1939 erschienen Buch *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* hingewiesen zu haben. Dort hatte er versucht, angesichts des drohenden Krieges die Irrtümer und Verbrechen der drei Totalitarismen, Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus aufzudecken und zu widerlegen. Am entschiedensten kritisierte er den Nationalsozialismus und dessen Rassentheorie, die zur Verfolgung der Juden und Christen führte und die abscheulichsten Gräueltaten rechtfertigen konnte.¹² Isaac, unzufrieden über Blondels Zurückhaltung im Gespräch, las dieses Buch und machte dabei kritische Notizen.¹³ Das führte am 12./13. Juni 1942 zu einem ersten, kurzen Briefwechsel.¹⁴

Es ging darin um einen einzigen Satz, ja um ein einziges Wort. Gegenüber der rassistischen «Blut und Boden»-Ideologie hatte Blondel betont, nicht die Rasse, sondern das Zusammenleben im gleichen Raum, eine gemeinsame Kultur und Sprache habe Volksstämme verschiedener Herkunft integriert. «Eine Ausnahme bildet einzig die erstaunliche Widerstandskraft des jüdischen Erbes, in seiner anscheinend ethnisch und geistig nicht integrierbaren (*inassimilable*) Eigenheit... Das kann vielleicht wenigstens teilweise die ungewöhnliche Behandlung erklären, der es da und dort, hin und wieder zum Opfer gefallen ist».¹⁵

Isaacs Betroffenheit angesichts dieser Aussage ist verständlich. Er fühlte sich in erster Linie als Franzose und dann erst als Jude; doch das Vichy-Regime hatte ihn wegen seines Judentums diskriminiert, ihm Professur, Ehrenlegion und sein Amt als Generalinspektor des Bildungsministeriums weggenommen. Er blieb an Leib und Leben gefährdet. Als Historiker verstand Isaac diese und alle früheren Diskriminierungen nicht als Folge einer nicht integrierbaren Eigenheit der Juden; er betrachtete im Gegenteil ihre Nicht-Integration als Folge einer jahrhundertelangen Diskriminierung auf Grund antisemitischer (christlicher) Vorurteile.

Blondel beeilte sich, auf diese Einwände zu antworten. Schon am folgenden Tag erklärte er in einem langen Brief: Er habe das «nicht integrierbar» in durchaus lobenswertem Sinn verstanden und sei sich des Patriotismus der französischen Juden bewusst. Sein jüdischer Freund Frédéric Rauh habe ihm eines Tages gesagt, er sei keineswegs ein begeisterter Anhänger der jüdischen

Religion, wohl aber seiner Rasse, die durch so viele Prüfungen und Jahrhunderte hindurch die sie auszeichnende intellektuelle, unternehmerische, wissenschaftliche, künstlerische, philosophische und soziale Begabung habe bewahren und entfalten können.¹⁶ Er habe hinzugefügt, es sei zweifellos ein Vorzug, einer derart begabten Minderheit anzugehören. Das wurde Blondel später von Prof. Roger Penjon bestätigt, der ihn in Lille in das akademische Lehramt einführte und der einmal bemerkte, beim Korrigieren akademischer Prüfungsarbeiten habe er fast unfehlbar feststellen können, welche von jüdischen Studenten stammten; sie seien gewiefter, besser aufgebaut, klarer, zielstrebig, kurz reifer gewesen als die ihrer arischen Altersgenossen.

Schließlich wagt Blondel auch seinen Hauptgedanken auszusprechen, obwohl dieser spiritueller, ja religiöser Natur sei: Dieses physisch, geistig und geistlich einzigartige Volk sei, oft ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, Träger einer Tradition, «ein lebendes und sinnträchtiges Paradox». Zur Bestätigung dieses heilsgeschichtlichen Verständnisses des Judentums verweist Blondel auf ein kürzlich erschienenes Buch, in dem sich u.a. eine Analyse des *Römerbriefs*, Kapitel 9–11, durch Victor Fontoynant SJ finde.¹⁷

Isaac konnte begreiflicherweise mit dieser theologischen Sicht nicht viel anfangen. Ein Antwortbrief ist nicht erhalten, und wir wissen nicht, ob er Blondel noch einmal getroffen hat. Er hat sich jedoch noch einmal über die von ihm beanstandete Stelle in Blondels Buch gebeugt und dabei ausführliche Notizen gemacht. Sie zeigen, dass es ihm in erster Linie um die nationale Integration der Juden ging, wie er am Beispiel Frankreichs und Spaniens erläutert. Gegen Penon (und Rauh) leugnet er eine spezifisch jüdische Eigenheit; wo es eine solche zu geben scheine, sei sie auf die jahrhundertlange gesellschaftliche Diskriminierung, ja Verfolgung zurückzuführen. Diese entspringe religiösen Wurzeln: der Gegenstellung des Christentums gegen das Judentum. «Wenn aus religiösen Gründen – die Blondels Text nicht aufzeigt – die Gleichstellung anfechtbar scheint, dann müssen diese ausdrücklich genannt werden, anders gewendet, dann müssen die französischen Katholiken, die katholische Kirche Frankreichs offiziell Stellung beziehen.»¹⁸

II

Hier zeigt sich eine erste und wohl grundlegende Schwierigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs. Die beiden Partner sehen und erleben das zur Frage stehende Problem auf zwei verschiedenen Ebenen und argumentieren deshalb auch auf zwei verschiedenen Ebenen. Isaac als Jude erlebt es in persönlicher Betroffenheit, auch dort, wo er historische Beispiele anführt. Auch diese versteht er als seinem Volk zugefügtes Unrecht, wie er es selbst dauernd erlebt. Blondel als Christ steht dieser Betroffenheit fremd

gegenüber, so sehr er sich um Anteilnahme und Verständnis bemüht. Vor dem gleichen unüberwindlichen Graben stehen wir jedes Mal, wenn wir fremdem Leid und fremder Betroffenheit begegnen. Je tiefer das Leid, desto tiefer auch der Graben. Die folgende Phase des Dialogs wird das noch deutlicher zeigen; die Unangemessenheit der Anteilnahme Blondels an dem der Familie Isaacs zugefügten Unrecht springt da in die Augen.¹⁹

Andererseits ist die christliche Sicht Blondels auf das Schicksal des jüdischen Volkes einem Juden wohl kaum zugänglich. Im Unterschied zur politisch-historischen Sicht Isaacs ist sie heilsgeschichtlich. Ohne die gelungene Integration einzelner Personen zu leugnen, betrachtet Blondel die Bewahrung des jüdischen Erbes mit seinen (ausgesprochen positiven) Qualitäten trotz allen Diskriminierungen als ein gottgewolltes Mysterium, dessen Sinn es zu ergründen gilt. Der Römerbrief, auf den Blondel mit seiner Literaturempfehlung hinweist, bestätigt diese Sichtweise.

Eine ähnliche heilsgeschichtliche Sicht der Nichtintegration des Judentums hatte Gaston Fessards SJ 1936 in seinem Werk *«Pax Nostra»* vorgelegt. Blondel kannte und schätzte es²⁰ und hat sich vielleicht von ihm inspirieren lassen. Fessard, der später zu einem Vorkämpfer der *«Résistance»* werden sollte, erörtert dort unter dem Eindruck der drohenden Kriegsgefahr die Voraussetzungen für einen Frieden. Gegen einen undifferenzierten Internationalismus und einen sich abkapselnden Nationalismus verstand Fessard *«das Schicksal und die Sendung des jüdischen Volkes als negative Kraft»*²¹, das heißt als ein Korrektiv gegen diese Abkapselung im Sinn einer Hegelschen Negation der Negation. Fessards Denken kreiste lebenslang um die Bedeutung des Judentums; der Buchtitel *«Pax Nostra»* (ein Zitat aus dem Epheserbrief) sah in Christus den Friedensstifter zwischen Juden und Griechen.

Fessards Werk scheint nun in einer zweiten Phase des Dialogs eine Rolle gespielt zu haben. In seinen Nachforschungen über die Wurzeln des Antisemitismus beschäftigte sich Isaac mit den Aussagen der Evangelien über den Prozess Jesu, woraus später sein grundlegendes Werk *Jésus et Israël* entstehen sollte.²² Eine Reihe vorbereitender Notizen hat er offenbar schon 1942 Blondel zukommen lassen. An Stelle einer Antwort soll ihm Blondel Fessards Werk überreicht oder zugestellt haben – eine philosophisch-spekulative Antwort auf eine exegetische Frage. Isaac las jedenfalls Fessards Werk und hat auch darin – zweifellos gegen die Absicht Fessards – eine antisemitische Tendenz festgestellt.²³ Schon kurz darauf, im November 1942, als die deutschen Truppen auch die *«freie Zone»* Frankreichs besetzten, musste sich Isaac von Aix in die sichereren Cevennen zurückziehen. Das Gespräch mit Blondel brach ab.

III

Isaac nahm das Gespräch, an dem ihm sichtlich lag, 1946 wieder auf. Vieles hatte sich verändert. Isaacs Frau und Tochter wären in Auschwitz ermordet worden, sein arischer Schwiegersohn in Bergen-Belsen umgekommen, er selbst nur durch reinen Zufall – oder durch göttliche Vorsehung – der Verhaftung und Vernichtung entronnen. Doch unermüdlich hatte er sich weiter damit befasst, die neutestamentliche Begründung des Antisemitismus zu widerlegen. Ein Buch von Daniel-Rops *Jésus en son temps*²⁴ veranlasste ihn, den Dialog mit Blondel wieder aufzunehmen, da er inzwischen wieder nach Aix zurückgekehrt war.

Daniel-Rops verstand damals die Pogrome und die Judenvernichtung im 2. Weltkrieg als Ausdruck eines nach der Kreuzigung Jesu über dem jüdischen Volk lastenden Fluches. Das war nicht neu; umso mehr musste es Isaac verletzen und verärgern. In einem Brief an die Zeitschrift *Europe* bestritt er diese Deutung und bat auch Blondel, dazu seine Meinung zu äußern.²⁵ Damit war das heikelste Thema im jüdisch-christlichen Dialog angeschnitten, der an das jüdische Volk gerichtete Vorwurf des «Gottesmordes».

Blondel, der in Magny-la-Ville in den Ferien weilte, konnte nur brieflich antworten. Er lässt durchblicken, dass er wenig von Daniel-Rops hält, und bestätigt Isaacs Kritik an «einem zweifellos schuldhaften Unrecht».²⁶ Doch dann erlaubt er sich, «als Philosoph» seinerseits die Beweisführung Isaacs zu kritisieren: Die offensichtlichen Unstimmigkeiten in den synoptischen Passionsgeschichten lassen diese nicht als historisch unzuverlässig erscheinen; sie beweisen im Gegenteil, dass die Überlieferungsstränge nicht künstlich harmonisiert wurden. «Ihre wesentliche Idee bezeugt nämlich, in Übereinstimmung mit der ganzen Tradition und den Propheten, die eine grundlegende Wahrheit: das Sühnopfer für alle Sünden der Welt, ohne Unterschied der Rasse, der Zeit, der Kultur». Blondel legt Nachdruck auf diese Universalität des Heilsangebots; sie entspricht seiner tiefsten, schon in seinem Erstlingswerk geäußerten Überzeugung:

Der christliche Glaube kann und muss sich an die verschiedensten Situationen anpassen, im Sinn der Lehrmeinung, dass «die Seele der Kirche» weit mehr umfasst als ihr sichtbarer Leib und alle am Heil teilhaben lässt, die ihrem inneren Licht treu sind. Entscheidend ist folglich die Rechtschaffenheit des Herzens und die, vielleicht anonyme, Teilhabe an den Gnaden des Erlösers. In diesem Sinn ist die Mittlerfunktion Christi allumfassend und sein blutiges Opfer kann auch jenen nützen, die nichts davon wissen, wenn sie nur ihren inneren Anregungen nicht widerstehen, die dank ihres guten Glaubens heilsvermittelnd sind.²⁷

Daran knüpft Blondel die Hoffnung, dass auch den Verbreitern «missbräuchlicher Lehren» und «blutrünstiger Intoleranz» die Gnade der Bekehrung zuteilwerden kann; «denn sie wissen nicht was sie tun».²⁸ Er war sich zweifellos bewusst, dass er mit diesem Übergang von historischen Erörterungen zu einer «ethischen und geistlichen» Betrachtungsweise den gemeinsamen Boden mit Isaac verließ; ob er sich auch bewusst war, dass für einen Juden der auf den Kreuzestod gegründete Heilsuniversalismus nicht nachvollziehbar ist, bleibt ungeklärt. Wahrscheinlich wollte er vor allem das Genügen sittlicher Rechtschaffenheit unterstreichen, für das Isaac durchaus Verständnis aufbringen konnte, aber auch die religiöse Vergebensbereitschaft.

Eine Antwort Isaacs auf diesen Brief ist nicht erhalten; ob nach Blondels Rückkehr nach Aix nochmals ein Gespräch zwischen beiden stattgefunden hat, wissen wir nicht. In einem Brief an Jacques Madaule zeigt sich Isaac jedenfalls erfreut über die «ermutigende Zustimmung von Katholiken, Maurice Blondel, P. de Lubac und P. Bonsirven».²⁹ Es gibt aber noch mehr als diesen kurzen Hinweis. Vom 30. Juli bis 5. August fand in Seelisberg am Vierwaldstättersee das erste jüdisch-christliche Gespräch in Europa statt. Isaac war einer der maßgeblichen Teilnehmer; er legte 18 «Leitsätze» vor, aus denen die Versammlung zehn «Thesen» auswählte und approbierte.³⁰ Die 7. Seelisberger These nimmt nun fast wörtlich den Gedanken auf, den Blondel in seinem Brief ausgedrückt hatte: «Nicht die Juden allein sind [für die Passion] verantwortlich; denn das Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, dass Christus für unser aller Sünden gestorben ist.» Dass Isaac diesem Gedanken vorlegen konnte, ist ohne Blondels Brief wohl kaum zu verstehen. Auch die 8. These, dass der Schrei «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» «die Worte des Herrn nicht aufzuheben vermag: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun», Worte, die unendlich mehr Gewicht haben» erinnert an den Briefschluss Blondels.

Isaac legte jedenfalls weiterhin großen Wert auf die Zustimmung Blondels. Er versuchte ihn anfangs 1948 zweimal zu besuchen, um ihm die zehn Seelisberger Thesen vorzulegen und ihn einzuladen, der entstehenden «Amitié judéo-chrétienne» beizutreten. Blondel konnte ihn krankheitshalber leider nicht empfangen; deshalb übersandte Isaac ihm die entsprechenden Dokumente und legte einen Artikel bei, in dem er Blondel zitierte.³¹ Blondel seinerseits beeilte sich, ihm umgehend, wenn auch nur kurz zu danken.³²

Er hätte ihm jedoch gerne eine ausführlichere, begründetere Antwort gegeben. Das zeigt der noch gleichentags diktierte Briefentwurf, den Blondel dann zu Recht für nicht zumutbar hielt. Fünf Tage später diktierte er deshalb einen wesentlich kürzeren und zugleich persönlicheren Brief.³³ Doch der erste, sieben handgeschriebene Seiten umfassende Briefentwurf kann Blondels Haltung in diesem Dialog beleuchten.

Er erwähnt zuerst die in der Blondel-Forschung bisher unbekannte Tatsache, dass er, «um seine Sympathie mit den jüdischen Mitstudenten zu zeigen», in der *École Normale Supérieure* auf eigenen Wunsch den Studienraum mit Frédéric Rauh und Henri Berr teilen wollte. Er habe «ihren hohen sittlichen Ernst, die ehrliche Weite ihres Geistes und ihre Hochachtung meines Glaubens, den sie gut kannten, sowie ihren Arbeitseifer» geschätzt. In der Auseinandersetzung Isaacs mit seinen Kritikern wolle er jedoch nicht Stellung nehmen, da er es sich zur Regel gemacht habe, sich nur an die überpersönliche Ordnung der Wahrheit und der Vernunft zu halten und kein Urteil über die Meinung anderer zu fällen. Was wie eine *correctio fraterna* Isaacs aussehen könnte, schließt Blondel versöhnlich mit einem langen Postskript, in dem er meint, man müsste einmal einen Artikel schreiben über die rechte, von Liebe getragene Diskussionsmethode, sowohl bei philosophisch-theologischen Fragen wie bei der Auseinandersetzung über historische Tatsachen.

Im nachfolgenden, wohl zur Absendung bestimmten Briefentwurf ist alles gestrichen, was wie eine Belehrung aussehen könnte. Blondel beschreibt vielmehr die Zurückhaltung, die er in den für ihn so schmerzlichen Anfeindungen seiner Rechtgläubigkeit geübt habe. Das könnte wiederum als nachahmenswertes Beispiel aufgefasst werden; Blondel scheint es jedoch eher als einen Hinweis auf sein Mitgefühl mit der Lage seines Korrespondenten zu verstehen; denn am Schluss des Briefes stimmt er diesem sachlich uneingeschränkt zu.

Im Frühjahr 1948 unternahm Isaac dann noch einmal einen Versuch, Blondel für die «Amitié Judéo-Chrétienne» zu gewinnen. Wieder kann ihn Blondel krankheitshalber nicht empfangen. Er müsse sich jetzt ganz seinem noch unvollendeten philosophischen Werk widmen und bitte Isaac um Verständnis, dass er sich deshalb seiner Bewegung, der er sich sehr verbunden fühle (*qui a toutes mes sympathies*), nicht anschließen könne. Im Briefschluss spricht Blondel nochmals seine persönliche Anteilnahme an den Schicksalsschlägen aus, die Isaac getroffen haben, und weiß sich mit ihm verbunden im Bemühen «um Wahrheit und Gerechtigkeit».³⁴

IV

Das war der letzte Brief Blondels. Sein Tod am 6. Juni 1949 machte eine Fortsetzung des Dialogs unmöglich. Einig sind sich beide, dass den Juden nicht einfach die Schuld am Tod Jesu zugeschoben werden kann. Doch auch da argumentieren sie immer noch auf zwei verschiedenen Ebenen. Isaac beurteilt die Frage vorwiegend historisch, Blondel heilsgeschichtlich-theologisch. Isaac kann sich diese Sicht wohl nicht zu eigen machen, aber

kann sie auf dem Seelisberg seinen christlichen Gesprächspartnern als Deutungsvorschlag vorlegen. Dass er sich jedoch mit der zutiefst irenischen, wiederum theologisch begründeten Haltung Blondels nicht identifizieren konnte, lässt sich aus den Antworten Blondels nur erahnen. Isaac kämpfte in persönlicher Betroffenheit für Gerechtigkeit; Blondel war zwar auch von nicht wenigen persönlichen Verunglimpfungen betroffen³⁵; doch im Vertrauen darauf, dass sich die Wahrheit schließlich durchsetzen werde, verzichtete er auf Kampf und versucht, gegenüber seinen Gegnern eine Haltung der Vergebung und der Hoffnung auf göttliches Verzeihen einzunehmen. Bei aller gegenseitigen Sympathie und Hochachtung war die persönliche (und nicht zuletzt religiöse) Situation der beiden Dialogpartner so verschieden, dass sie sich im Tiefsten kaum finden konnten. Die äußeren Hindernisse, das Alter und die schlechte Gesundheit Blondels und vor allem das Trauma der Nazizeit konnten den Dialog, den beide suchten, nur noch weiter erschweren.

Trotz allen inzwischen gemachten Fortschritten bleibt die Verschiedenheit der Ausgangspunkte, die im Dialog Isaac-Blondel zutage getreten ist, offenbar auch heute noch bestehen. Deshalb muss sich der jüdisch-christliche Dialog vorerst wohl vor allem darum bemühen, der Gegenseite die jeweils eigene Sicht auf ein gemeinsames Anliegen so ehrlich und verständlich wie möglich darzulegen. Ein Beispiel eines solchen Dialogs bietet das kürzlich erschienene Buch *Ein Jude und ein Jesuit im Gespräch über Religion in turbulenter Zeit* (Ostfildern 2015) von Michael Bollag und Christian Rutishauser. So begann in der Kriegs- und Nachkriegszeit auch der ökumenische Dialog zwischen Reformierten und Katholiken in den von Otto Karrer angeregten Gesprächskreisen. Das hat weiter geführt.

ANMERKUNGEN

¹ SENS. Juifs et chrétiens dans le monde actuel, N° 391, 66 (2014) 483–554. Kommentare von Marie-Jeanne COUTAGNE, Präsidentin der «Amis de Maurice Blondel», Claude TROISFONTAINES, Gründer und erster Leiter der «Archives Blondel» in Louvain-la-Neuve, Bruno CHARMET, bisher Präsident der «Amitié Judéo-Chrétienne de France».

² «La figure marquante fut sans contraste celle de l'historien français Jules Isaac» (A. DONATH in: *60 Jahre Seelisberger Thesen*, Bern – Fribourg – Zürich 2007, 32). Isaac legte der Konferenz 18 «Propositions» vor, von den 10 als «Seelisberger Thesen» von der Versammlung approbiert wurden (ebd., 33). Die «Seelisberger Konferenz», 30. Juli–5. August in Seelisberg, Zentralschweiz, hat den jüdisch-christlichen Dialog in Europa initiiert.

³ Vgl. dazu Jan-Heiner TüCK, *Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag*, in: IKaZ 44 (2015) 303–320, 307, und die ausführliche Darstellung durch den an der Ausarbeitung beteiligten J. OESTERREICHER: LthK², E II, 406f, 414–447.

⁴ Frédéric Rauh (1861–1909), seit 1901 Philosophieprofessor an der Sorbonne, Ethiker und Sozialist (33 Briefe). Zu einem Vergleich seiner Philosophie mit jener Blondels vgl. M. JOUHAUD, *Le*

problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel, Louvain – Paris 1970. Noch intensiver war die Korrespondenz mit Henri Berr (1863–1954), Historiker, Professor an verschiedenen Lyzeen und Gründer der *Revue de synthèse historique* (373 Briefe). Berr schrieb noch nach Blondels Tod jedes Jahr an dessen Tochter Elisabeth Flory-Blondel.

⁵ Maurice BLONDEL – Auguste VALENSIN, *Correspondances (1899–1947)*, 3 Bde., hg. und kommentiert von H. DE LUBAC, Paris 1957, 1965.

⁶ «Spinoza, où Delbos m'avait conduit comme à une terrasse secrète sur mon toit» (Maurice BLONDEL, *Itinéraire philosophique*, Paris 1966, 22; dt.: *Der philosophische Weg*, Freiburg 2010, 33). Vgl. vor allem sein Besprechung des Spinozabuches seines Freundes Delbos, in der Blondel seine eigene Methode darlegt und rechtfertigt: *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme*, jetzt in: *Dialogues avec les philosophes*, Paris 1966, 11–40; dt.: *Eine Quelle des modernen Denkens. Die Entwicklung des Spinozismus*, in: *Der Ausgangspunkt des Philosophierens*, Hamburg 1992, 3–39.

⁷ Neuausgabe: *Une alliance contre nature. Catholicisme social et intégrisme*, Bruxelles 2000.

⁸ Vgl. unten Anm. 12. Blondels Kritik des Vichy-Regimes in seinen Tagebüchern bei SENS (s. Anm. 1), 544.

⁹ Léon Brunschvicg (1869–1944), von 1909–39 Professor an der Sorbonne. Seit seiner Besprechung der These Blondels *L'Action* und der Replik Blondels auf Brunschvicgs Missverständnisse waren sie befreundet.

¹⁰ Der jüdisch-elsässische Hauptmann Alfred Dreyfuss (1859–1935) war 1904 wegen angeblichem Geheimnisverrat degradiert und zur Verbannung verurteilt worden. Auch nachdem seine Unschuld erwiesen war, wurde er erst 1906 rehabilitiert. Die Dreyfuss-Affäre offenbarte einen weit verbreiteten Antisemitismus und führte Frankreich an den Rand eines Bürgerkriegs.

¹¹ SENS (s. Anm. 1), 529.

¹² Maurice BLONDEL, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris 1939. Vier Auszüge daraus ließ Blondel gleichen Jahres in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichen. Nach der Lektüre von *Mein Kampf* bemerkte Blondel: «Il y a là un cas pathologique, une sorte d'illuminisme lucide, un génie quasi diabolique» (SENS [s. Anm. 1], 539). 1947 erschien eine bearbeitete und ergänzte Neuauflage, die den inzwischen bekannt gewordenen Nazigräueln Rechnung trug. Die bisher einzige Analyse dieses wenig beachteten Werks Blondels, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf *Mein Kampf* bei B. SAINT-SEVIN, *Blondel. Un univers chrétien*, Paris 2009, 33–42.

¹³ SENS (s. Anm. 1), 515–520.

¹⁴ Ebd., 495–500.

¹⁵ Ebd., 495f: «Et si une exception se manifeste, c'est par la surprenante résistance de l'hérédité judaïque, originalité apparemment inassimilable, ethniquement et mentalement, ce qui explique en partie peut-être les traitements insolites dont ici et là elle est tour à tour victime.»

¹⁶ Ebd., 499: «Je ne suis pas du tout *tala* [Ausdruck der Normaliens für praktizierende Katholiken] de la religion juive, mais je suis *tala* de ma race qui, à travers tant d'épreuves et de siècles a su garder et développer ses traits distinctifs d'intelligence, d'initiative, de netteté dans les sciences, les arts, la philosophie et la vie sociale.»

¹⁷ Victor FONTOYNONT SJ, *La destinée du peuple juif. Le chapitre XI^e de l'Épître aux Romains*, in: Henri DAVENSON [Henri-Irénée Marrou] (Hg.), *Le sens chrétien de l'histoire* (Rencontres, n° 4) Lyon 1941, 105–112.

¹⁸ SENS (s. Anm. 1), 518–520, hier 520: «Si pour des raisons d'ordre religieux – que le texte cité n'indique pas –, cette égalité paraît discutable, il est nécessaire que ces raisons soient indiquées explicitement, en d'autres termes que les catholiques de France, l'Église catholique de France prennent officiellement position.» Dass Isaac mit seiner These von der tatsächlichen Integration der Juden nicht Unrecht hatte, zeigt beispielsweise die auffallend hohe Zahl französischer Philosophen jüdischer Herkunft, neben den schon genannten Henri Bergson, Xavier Léon, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Vladimir Jankélévitch, Raymond Aron, Simone Weil, Emanuel Levinas... Das Gleiche ließe sich von Philosophen deutscher Zunge sagen. H.U. von Balthasar wollte dieser Dominanz jüdischen Denkens in unserer Zeit eine eigene Studie widmen, was ihm aber leider nicht mehr möglich war.

¹⁹ SENS (s. Anm. 1), 503: «Soyez assuré, cher Maître, de ma gratitude et de ma sympathie, car je

sais et je devine les peines extrêmes, les souffrances morales, les deuils de famille qui vous ont fait saigner le cœur et indigné l'âme.»

²⁰ Brief Blondels vom 30. April 1936 an Fessard: SENS (s. Anm. 1), 535.

²¹ Überschrift von Kap. VI,2: «Destinée et mission négatrice du peuple juif» bei Gaston FESSARD, «Pax Nostra». *Examen de conscience international*, Paris 1936, 200.

²² Jules ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1948; dt.: *Jesus und Israel*, Wien 1968.

²³ Vgl. dazu die Kommentare von TROISFONTAINES: SENS (s. Anm. 1), 521–524, und Charmet (ebd., 532–537).

²⁴ Henri DANIEL-ROPS (1901–1965), ein katholischer Vielschreiber und damals eifrig gelesener Autor. Sein *Jésus en son temps*, Paris 1945 (dt.: *Jesus und seine Zeit*, Zürich 1950) wurde mehrmals neu aufgelegt mit Korrektur der von Isaac kritisierten Passagen.

²⁵ Jules ISAAC, *Comment on écrit l'Histoire (Sainte)*, in: *Europe*, Juli 1946. Die Visitenkarte, die als Brief IV (SENS [s. Anm. 1], 503) aufgeführt wird, war offensichtlich der übersandten Zeitschrift beigelegt und hätte vor Brief III eingeordnet werden müssen.

²⁶ «des injustices vraiment coupables». Brief vom 10. August 1946, SENS (s. Anm. 1), 501–502, hier 502.

²⁷ Brief Blondels vom 10. August 1946: SENS (s. Anm. 1), 502.

²⁸ «...alors surtout que l'idée essentielle dérivant de toute la tradition et des prophéties affirme la seule vérité foncière: le sacrifice expiatoire de tous le péchés du monde, indépendamment des différences de race, de temps, de civilisation. ...car la foi chrétienne peut et doit s'adapter aux conditions les plus diverses, selon la doctrine qui étend «l'âme de l'Eglise» bien au delà de son corps visible, mais pouvant participer [sic! statt: contribuer] au salut de tous ceux qui sont fidèles à la lumière intérieure. Ce qui importe donc surtout, c'est la droiture de l'âme et la participation aux grâces du Rédempteur. C'est en ce sens que la médiation du Christ est universelle et que son sacrifice sanglant peut être profitable à ceux mêmes qui l'ignorent, s'ils ne résistent pas aux motions intimes que la bonne foi rend salutaires. Ne nous inquiétons donc pas trop des abusives doctrines et des intolérances sanguinaires, c'est de ceux qui les pratiquent qu'il faut dire: Ils ne savent pas ce qu'ils font.» Brief vom 10. August 1946, SENS (s. Anm. 1), 502.

²⁹ Ebd., 501, Anm. 14. J. BONSIRVEN SJ (1880–1958) lehrte am päpstlichen Bibelinstitut in Rom Exegese des Neuen Testaments mit besonderer Berücksichtigung des zeitgenössischen Judentums.

³⁰ Vgl. DONATH, 60 Jahre Seelisberger Thesen (s. Anm. 2).

³¹ Briefwechsel vom 14./16. Februar 1948, SENS (s. Anm. 1), 504–506.

³² Ebd., 506–507.

³³ Ebd., 507–515. Brief VIII, der weder Grußformel noch Unterschrift enthält, muss als vorbereitender Entwurf für Brief IX betrachtet werden. Da auch diesem die Unterschrift fehlt, bleibt offen, ob er genau in dieser Form abgesandt wurde.

³⁴ Ebd., 514: «Veuillez agréer, Monsieur, ma participation personnelle à vos généreux sentiments, à vos douloureuses épreuves et à votre culte pour la vérité et la justice.»

³⁵ Gerade zur Zeit der letzten Briefwechsel begannen die Angriffe gegen die von Blondels Freunden vertretene «nouvelle théologie», in denen er wiederum, wie in der Modernismuskrise, als Häresiearch erscheint.

ABSTRACT

Difficulties in Dialogue: Jules Isaac and Maurice Blondel (1941–48). The documentation of a short but intense dialogue between two outstanding representatives of Judaism and Catholicism indicates two basic difficulties in mutual understanding: Jules Isaac's argumentation operates historically and is impregnated by emotion; Maurice Blondel's catholic theological arguments have the history of salvation in view. Nevertheless, Blondel's remarks had apparently stimulated Isaac to sketch two of his 10 points at the Seelisberg Conference in 1947.

Keywords: Seelisberg Conference – Jules Isaac – Maurice Blondel – Jewish-Christian Dialogue – antijudaism

JULIA KNOP · MÜNSTER

LEBEN UND LEHRE IM LICHT DES EVANGELIUMS

Das nachsynodale Schreiben «Amoris laetitia» von Papst Franziskus

Das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia*¹, das Papst Franziskus am Josefstag 2016 unterzeichnet und am 8. 4. 2016 in acht Weltsprachen veröffentlicht hat, ist etwas Besonderes. Auf dem Schreibtisch entstanden, ist es doch kein Schreibtischwerk. Es ist Resultat eines komplexen Beratungsprozesses, aber doch kein typisches Kommissionspapier, das bald nach seiner Veröffentlichung in Schubladen und Archiven zu verschwinden droht. Obgleich es Stimmen unzähliger Gläubiger zusammenführt und das Votum von 360 Synodalen umfänglich zitiert, ist es kein fauler Kompromiss zur Beruhigung aller Gemüter. Im Gegenteil: In *Amoris laetitia* zeigt sich, wie Beratung und Entscheidung, gesamtkirchliche Synodalität und päpstliche Verantwortung, Dezentralisierung und die Stärkung kirchlicher Einheit in eine beispielhafte Balance kommen können. Das Schreiben markiert den vorläufigen Abschluss einer synodalen Debatte, an der 270 Patriarchen, Bischöfe und Ordensvertreter sowie 90 beratende Personen und Gäste teilgenommen haben. Es ist zugleich der Beginn eines kirchlichen Weges, dessen Richtung der Papst vorgegeben hat, dessen Bahnen, Abzweigungen und Hürden jedoch erst zu entdecken und v. a. beherzt zu begehen sein werden.

In drei Abschnitten soll eine erste Einordnung und Einschätzung des Dokuments gegeben werden. Es folgen (1) Anmerkungen zum Prozess, (2) zu einem der Leitmotive der Synode, der Gradualität bzw. der Unterscheidung, sowie (3) zur Frage der in *Amoris laetitia* zutage tretenden Verhältnisbestimmung von Lehre und Leben im Licht des Evangeliums.²

JULIA KNOP, geb. 1977, apl. Prof. für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Br., z. Zt. Lehrstuhlvertretung am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Mitarbeiterin dieser Zeitschrift.

1. Themen – Kontexte – Debatten

Dass Franziskus eine Bischofssynode zu Fragen von Partnerschaft und Sexualität, Ehe und Familie plane, meldeten Journalisten erstmals im Herbst 2013, die ihn auf dem Rückflug vom Weltjugendtag in Rio de Janeiro begleiteten und die Gelegenheit zum Interview nutzten.³ Im Dezember folgte ein Vorbereitungsdokument, das Themen und Fragen benannte, die zur Beratung stehen würden, und eine von zwei weltkirchlichen Umfragen eröffnete. Damit sollten Erfahrungen und Einschätzungen derjenigen Getauften erhoben werden, die im Unterschied zu den Bischöfen *als Paar und Eltern* in der Nachfolge Christi leben. Beim römischen Konsistorium im Februar 2014 hielt Walter Kasper im Auftrag des Papstes einen Vortrag zum «Evangelium von der Familie»⁴, der zum kontroversen Ankerpunkt der weiteren Debatte wurde. Als erster Höhepunkt des synodalen Prozesses folgte im Oktober 2014 die außerordentliche Bischofsversammlung mit drei schriftlichen Ergebnissen.⁵ Ein Jahr später tagte die ordentliche Bischofssynode, deren Auftakt und Schlussrelatio ebenfalls mitsamt allen Abstimmungsergebnissen öffentlich dokumentiert wurden.⁶

Das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie, das Franziskus als päpstliche Exhorte promulgierte, ist in 9 Kapitel mit insgesamt 326 Nummern gegliedert, die in den deutschen Ausgaben je nach Druckbild knapp 300 Seiten ausfüllen. Bereits dieser Umfang lässt aufmerken und erahnen, dass es im synodalen Prozess um anderes als eine kirchenrechtliche Detailfrage gehen sollte und gegangen ist. Anstehende rechtliche Änderungen für Eheannullierungen hatte Franziskus wenige Wochen vor der Synode 2015 in der unaufwändigen Form eines *Motu proprio* zur Geltung gebracht. Mit dem Schreiben *Mitis Iudex Dominus Iesus*⁷ verfügte er eine erhebliche Verschlinkung von Ehenichtigkeitsprozessen, die nicht zuletzt im Umfeld der Synode 2014 als wichtiges Desiderat markiert worden war. Indem er die rechtliche Ausgestaltung des Instruments «Eheannullierung» *motu proprio* – aus eigenem Antrieb, quasi auf kurzem päpstlichem Dienstweg – erneuerte, entzog er sie de facto einer langwierigen Diskussion in der Synodenaula. Zugleich überantwortete er der Synode so diejenigen Fragen, die in Sachen Ehenichtigkeitserklärung grundlegender sind und einer ernsthaften weltkirchlichen Auseinandersetzung bedurften.

Die entscheidende Ursache dafür, dass das Instrument «Eheannullierung» überhaupt Relevanz beanspruchen kann, sieht Franziskus in einem verbreiteten Missverstehen des Ehesakraments selbst, das sehr häufig auf seine äußerliche Form reduziert und als bloßer Ritus nachgefragt werde, statt als bewusst eingegangene Lebensform der Nachfolge Christi als Paar und Familie gefeiert zu werden (AL 72). Wenige Wochen nach Veröffentlichung von *Amoris laetitia* konstatierte er vor einem pastoralen Konvent

der Diözese Rom im Juni 2016⁸: Allzu viele junge Leute heirateten faktisch unfrei, beispielsweise aus der Euphorie der Verliebtheit heraus oder weil ein Kind unterwegs ist, weil gesellschaftliche Gewohnheiten dies nahelegen oder man ein großes Fest feiern wolle. Wer aber «heiraten muss», tut dies nicht frei. Gesellschaftliche Konventionen, familiärer Nachdruck und sogar eine bestehende Schwangerschaft taugen als Grundlage einer sakramentalen Eheschließung nicht; der Papst rät freimütig dazu, in solchen – verbreiteten! – Fällen vor der kirchlichen Ehe zu warnen bzw. sie sogar zu verweigern.⁹ Das gilt zumal dann, wenn auf menschlich-partnerschaftlicher und auf religiös-geistlicher Ebene die nötige Reife und mit ihr die erforderliche Freiheit zu einer wirklich sakramentalen Eheschließung nicht hinreichend gegeben ist. In Konsequenz hält Franziskus einen nicht geringen Teil der Ehen unter Christen für nicht sakramental und die Erleichterung ihrer Auflösung, wie er sie schließlich in *Mitis Iudex Dominus Iesus* verfügte, für ein Gebot der Redlichkeit und der Barmherzigkeit.

Ein wesentlicher Abschnitt des synodalen Weges diene nun der möglichst unverstellten Analyse dieser Situation, ihrer Ursachen und Perspektiven. Offenkundig kann unter den gegebenen gesellschaftlichen Umständen nicht mehr fraglos supponiert werden, dass Katholiken, wenn sie kirchlich heiraten wollen, ipso facto das Ehesakrament meinen und zu seinem Empfang befähigt sind, d. h. in Freiheit bedingungslose lebenslange Liebe und Treue gegenüber der Partnerin, dem Partner und den Kindern versprechen und ihre Partnerschaft in die Nachfolge Christi stellen (wollen). Daher musste in aller theologischen Ernsthaftigkeit die Frage diskutiert werden, wie die Kirche auf gesellschaftliche Entwicklungen reagieren könne, die die für eine sakramentale Ehe nötigen Voraussetzungen strukturell erschweren und individuell sogar verunmöglichen können. Zentraler Punkt der synodalen Debatte war daher das Verhältnis der kirchlichen Ehelehre zu den Realitäten des Lebens von Paaren und Familien sowie, weiter gefasst, die Frage nach der Möglichkeit, Aufgabe und Bedeutung kirchlicher (Ehe-) Lehre.

Aber was kann in Fragen der Ehe-theologie überhaupt diskutiert werden? Wie weit reicht der kirchliche Ermessens- und Handlungsspielraum? Kann eine Synode etwas lehrmäßig Neues bringen? Liegt ihre natürliche Grenze nicht darin, Altes in neuer Sprache aufzubereiten und aktualisierende Anpassungsleistungen der Pastoral an die Lehre zu evozieren? Es gibt gute Gründe zur Annahme, dass Franziskus, als er den aufwändigen Prozess zweier Synoden zu Fragen von Sexualität, Partnerschaft und Familie plante, nicht einfach Bisheriges repetiert wissen wollte. Manches im Umfeld der jüngsten Bischofssynode erinnert an die Gesprächssituation im Vorfeld des jüngsten Konzils. Anlässlich der Eröffnung des II. Vatikanum hatte Johannes XXIII. gesagt: «Es ist auch nicht unsere Sache, gleichsam in erster Linie eini-

ge Hauptpunkte der kirchlichen Lehre zu behandeln und [...] weitläufig zu wiederholen, denn Wir glauben, dass Ihr [die Bischöfe] diese Lehren kennt und sie Eurem Geiste wohlvertraut sind. Denn für solche Disputationen musste man kein Ökumenisches Konzil einberufen.»¹⁰ Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* spiegelt in besonderer Weise seinen Impuls zu einem kirchlichen Aggiornamento und einem Lehramt wider, «dessen Wesen vorwiegend pastoral ist»¹¹. Franziskus orientiert sich in *Amoris laetitia* bis in die Sprachgestalt hinein an dieser Konstitution, deren erste Worte bekanntlich lauten: «Freude und Hoffnung [lat.: *Gaudium et spes*], Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit [...] sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi» (GS 1). Franziskus' Exhorte beginnt kaum zufällig so: «Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche.» (AL 1) Wie in *Gaudium et spes* geht es in seinem nachsynodalen Schreiben, zu dem es weder ein lateinisches Original noch eine lateinische Übersetzung gibt, um die allfällige Vermittlung von Lehre und Praxis, damit das Evangelium Jesu Christi auch in der heutigen Zeit das Leben der Christen prägen und die gemeinsame Welt bereichern könne. Denn dazu ist die Kirche da. Das ist ihre Aufgabe. Nicht eine Aufweichung oder billige Anpassung des Evangeliums steht also in Rede, sondern die sach- und zeitgemäße Beschreibung der Aufgabe *kirchlichen Lehrens im Dienst der Evangelisierung* der Welt.

2. Unterscheidung – Dynamik – Integration

Die weltweiten Umfragen im Vorfeld der beiden Synoden ließen zwar in Form und Inhalt durchaus Wünsche offen.¹² Aber *dass* ein solches induktives Instrument überhaupt gewählt und den bischöflichen Beratungen zugrunde gelegt wurde, ist von erheblicher Bedeutung. Denn die Inanspruchnahme der Erfahrung und Kompetenz der Gläubigen¹³ spiegelt das gewachsene Bewusstsein wieder, dass allem kirchlichen Urteilen und Handeln in Ehe- und Familienfragen notwendig das aufmerksame Hinsehen und Hinhören auf den Alltag, die Visionen und die Nöte der Paare und Familien in der Kirche vorausgehen muss. Die großen Relationes der Synoden folgten im Wesentlichen diesem klassischen Dreischritt Sehen bzw. Hören – Urteilen – Handeln. *Amoris laetitia* ist komplexer aufgebaut. Hier stellt der Papst für die verschiedenen Lebens- und Sachbereiche von Ehe und Familie zunächst einen weiten biblischen Resonanzraum her, vor dem die tatsächliche Situation heutiger (Partner-) Biographien zur Sprache kommt, um sie dann auf die für wesentlich erkannten Linien der kirchlichen Lehrtradition zu beziehen und schließlich pastorale Konsequenzen zu formulieren.

Franziskus greift dabei keineswegs nur die heile Welt der heiligen Familie auf, sondern er erinnert an die oft dramatische Wirklichkeit biblischer Familienerzählungen. Die Bibel ist ja keine Sammlung von Heiligenlegenden, sondern sie schreibt Heilsgeschichte in einer Weise, die das ganze Panorama menschlichen Lebens samt seiner Schattenseiten in den göttlichen Heilswillen zu stellen weiß. Die Bibel kennt Brudermord, sexistische Gewalt, Krankheit, Flucht, Vertreibung, verwaiste Kinder, verwitwete und wirtschaftlich marginalisierte Frauen, vereinsamte Alte, menschliche Verrohung, soziale Ungerechtigkeiten und manches mehr. Das lässt sich nicht einfach auf die heutige Situation übertragen, denn jede Zeit hat ihre eigenen Nöte. Die Not unserer Tage identifiziert Franziskus v. a. in einer gravierenden Destabilisierung menschlicher Beziehungen durch einen überzogenen Individualismus und Konsumismus sowie eine Kultur des Provisorischen und der Nützlichkeit (z. B. AL 33, 39, 42, 45). Bei aller Verschiedenheit der Situationen zeigt die Relecture biblischer Lebensgeschichten aber, dass Gottes Verheißungen nie auf theoretisch eindeutige und ideale, sondern immer auf komplexe, oft gebrochene Lebenswelten treffen und in dieser Komplexität zu beantworten sind.

Jede Partnerschaft ist Aufgabe (AL 232) und Weg (AL 211), auf dem Gelingen und Scheitern mitunter Hand in Hand gehen. Daraus ergeben sich erhebliche Konsequenzen für die kirchliche Begleitung von Paaren und Familien *vor* (AL 205; 293) und *nach* der Eheschließung und auch im Falle einer Trennung. Ehepastoral müsse «Seelsorge der Bindung» (AL 211) und Integration sein: Unterstützung der psychosozialen und affektiven Reifung, der Konfliktfähigkeit und Spiritualität der Partner *als Paar* (AL 205–232), auf dass überhaupt die Schwelle zum Sakrament genommen werde. Wer heiratet – und dazu soll auf breiter Basis ermutigt werden (AL 131; 212) – möge dies weder übereilen noch unnötig verzögern (AL 132), es aus guten Gründen (AL 35), in Freiheit (AL 217) und mit der nötigen psychoaffektiven Reife tun. Andernfalls würde man von einer religiösen Institution und Tradition gefangen werden, die den einzelnen oder das Paar überforderte und Scheitern vorprogrammierte (AL 132; 210; 218). Immer gelte es wahrzunehmen und verantwortlich einzuschätzen, welche konkrete Antwort ein Mensch bzw. ein Paar in seiner persönlichen Situation auf den Ruf Gottes geben kann (AL 303).¹⁴

Die Weisung, «Urteile zu vermeiden, welche die Komplexität der verschiedenen Situationen nicht berücksichtigen» (AL 79; vgl. AL 296), erteilt Franziskus in aller Entschiedenheit für das gesamte Panorama familialer Wirklichkeit. Alles pastorale Handeln sei konsequent dem Prinzip der Integration bzw. Inklusion zu unterstellen (AL 297). Legitimationsbedürftig ist demzufolge nicht (mehr) die Einladung und gemeindliche Einbindung derer, die in ihrem Leben als Paar und Familie «nicht völlig dem objekti-

ven Ideal» (AL 303) entsprechen, sondern deren verurteilende Exklusion. Die nötige Berücksichtigung der Umstände einer Situation und der realen Verantwortlichkeit der Betroffenen – also die Logik der Gradualität im Leben von Familien – verbiete eine pauschale Kasuistik, zumal als universalkirchliches Schema (AL 300). Franziskus präzisiert diese allgemeine Feststellung in aller Deutlichkeit: Es ist «nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten «irregulären» Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben» (AL 301). Er schließt daher nicht nur eine kasuistische kirchliche Be- bzw. Verurteilung beispielsweise von wiederverheiratet Geschiedenen aus (AL 297). Man müsse, zitiert er das mit guter Zweidrittelmehrheit getragene Votum der Synode 2015 (Schlussrelatio, Nr. 84), darüber hinaus überprüfen, welche bisher geltenden Ausschlussmechanismen im «liturgischen, pastoralen, erzieherischen und institutionellen Bereich überwunden werden können» (AL 299), auf dass Betroffene nicht nur formal der Kirche weiter angehören, sondern sich ernsthaft als Teil des kirchlichen Leben erfahren. Hierzulande wird man dazu auch an den arbeitsrechtlichen Status von Angestellten kirchlicher Einrichtungen und an Religionslehrer, aber auch an den ehrenamtlichen Einsatz von Katecheten und Gemeinderäten denken, die nach einer Scheidung eine neue Zivilehe eingegangen sind. Angesichts der Verschiedenheit der Situationen hält Franziskus eine pauschale universalkirchliche Regelung nicht für zielführend (AL 269). Auf der Ebene der Ortskirchen und Bischofskonferenzen, d. h. in kirchlich-kulturell einigermaßen homogenen Kontexten, dürfte eine verlässliche Verständigung über entsprechende Kriterien aber nicht nur möglich, sondern geboten sein.

Über solche strukturellen Fragen hinaus thematisiert Franziskus geistliche Hilfen für die Betroffenen, zu denen er ausdrücklich, wenn auch im Format einer Fußnote (AL 305³⁵⁵), den Empfang derjenigen Sakramente zählt, von denen Geschiedene, die in neuer ziviler Ehe *als* Eheleute¹⁵ zusammenleben, bisher ausgeschlossen waren. Im Duktus seiner Ausführungen ist diese lehramtlich ermöglichte Öffnung der bisherigen Praxis keine simple Legitimation des Faktischen. Sie ist Konsequenz der Überzeugung, dass entsprechende Situationen individuell behandelt werden müssen (AL 298; 300). Die Anregungen, die Franziskus für entsprechende seelsorgliche Gespräche gibt (AL 300) – etwa das Verhalten als Eltern und die Anstrengungen der Partner zur Versöhnung zu befragen – erinnern an die «Fünf Aufmerksamkeiten», die in der Erzdiözese Wien zur Begleitung scheiternder oder gescheiterter Partnerschaftsentwürfe angeboten werden.¹⁶ Eine gewissenhafte Prüfung der jeweiligen Lebenssituation und ihrer tatsächlichen Möglichkeiten *kann* dabei in die Entscheidung zum Empfang der Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie münden, ohne darüber als Kirche eine Doppelmoral

zu vertreten (AL 300). Erkenntnisprinzip und Urteilsinstanz ist letztlich das Gewissen der Betroffenen. Kirchliche Entscheidungsträger hatte Franziskus bereits zu Beginn des Schreibens aufgefordert, die Gewissensbildung der Gläubigen zu fördern, aber nicht «den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen» (AL 37).

3. Leben – Lehre – Evangelium

Was ist anders an dieser Lesart ehelichen Lebens und an dieser Weise, mit der Variationsbreite und Gebrochenheit familialer Wirklichkeit umzugehen? Wichtige Indizien liegen in der Wortwahl des Papstes. Darin zeigt sich sein Verständnis der Aufgabe, Kompetenz und auch der Grenze kirchlichen Lehrens. Wenn seine dogmenhermeneutische Profilierung unverstanden bleibt oder bewusst verkannt wird, liegt tatsächlich eine (allerdings grob verkürzende) Interpretation von *Amoris laetitia* nah, die nur ein unausgewogenes Nebeneinander von pastoralem Gutmenschentum und unveränderter / unveränderlicher Lehre erkennt. Das bleibt natürlich von der einen wie von der anderen Warte unbefriedigend. V. a. zwei sprachliche und sachlich entscheidende Auffälligkeiten sind aber zu gewärtigen:

Franziskus setzt den bisher üblichen judiziellen Begriff der *Irregularität* zur Beschreibung von Lebenssituationen, welche nicht den Vorgaben der kirchlichen Ehelehre entsprechen, konsequent in Anführungszeichen (AL 297; 301; 305) oder vermeidet ihn ganz. Statt dessen spricht er in phänomenologischer Diktion von der *Komplexität* der Paar- und Familiensituationen. Während Irregularität einen Zustand an seiner Regelgerechtigkeit misst und nach dem Maß seines jeweiligen Defizits beurteilt, ist mit dem Begriff der Komplexität eine solche Schwarz-Weiß-Logik grundsätzlich überwunden (AL 305). Zudem kehrt sich die Blickrichtung um: Statt von der Regel auf einen Fall zu schauen, bezieht man nun eine Situation auf ihre tatsächlichen Möglichkeiten und ihre innere Dynamik auf ein Ziel hin.

Auch das zweite Charakteristikum der Wortwahl des Papstes ist Ausweis einer entschiedenen Haltung. Auffällig häufig spricht er nicht nur von Prozessen, Dynamiken und Wegen von Paaren und Familien, sondern vom *Ideal* statt von der *Norm* der sakramentalen Ehe. Explizit warnt er (z. B. AL 37; 49; 135; 301; 303; 307) vor einer Identifikation von Ideal und Norm. Das ist gemessen an den Gepflogenheiten bisheriger kirchlicher Ehelehre eine signifikante Neuerung. Franziskus stellt nicht nur die bisher selbstverständliche Supposition in Frage, dass eine kirchlich geschlossene Ehe unter Christen Sakrament sei. Darüber hinaus bemerkt er: Das objektive Ideal einer sakramentalen Ehe pauschal mit dem realen Potenzial und der tatsächlich zurechenbaren Verantwortung eines jeden Paares zu identifizie-

ren – auch derjenigen Paare, bei denen die Gültigkeit ihres sakramentalen Eheschlusses außer Frage steht –, sei menschlich «kleinlich» und theoretisch ein Kurzschluss, der zu «unerträglicher Kasuistik» (AL 304) führe.

Der Papst intendiert dabei keine substantielle Änderung oder Aufweichung der kirchlichen Ehelehre. Ebenso wenig redet er einem mitleidigen Laxismus das Wort. Er ändert nicht Inhalte, sondern stellt diese Inhalte in einen größeren Horizont. Es geht ihm um die angemessene Aufgabenbeschreibung kirchlicher Doktrin. Dazu hat er im ebenfalls 2016 erschienenen Interviewband zur Barmherzigkeit die «Logik der Barmherzigkeit» als Alternative zur «Logik der Gesetzeswächter»¹⁷ profiliert, die er in *Amoris laetitia* explizit als Kriterium kirchlichen Lehrens und christlichen Lebens ansetzt (AL 310). Innerhalb einer «Logik der Gesetzeswächter» misst man die Realitäten des Lebens an der vergleichsweise abstrakten Norm, was in den meisten Fällen zur Feststellung eines substantiellen Defizits oder zur Reduktion menschlicher Beziehungen auf formale Richtigkeit führen wird. Eine entsprechende Pastoral, welche die theoretische Eindeutigkeit der Doktrin zum letzten Maßstab konkreter Lebenssituationen erhebe, überfordere aber Reichweite und Aufgabe kirchlicher Lehre. Vor allem aber widerspreche dies der normativen (!) Vorgabe des Evangeliums, achtsam zu sein «gegenüber dem Guten, das der Heilige Geist inmitten der Schwachheit und Hinfälligkeit verbreitet» (AL 308).

Es geht dem Papst, wenn er die «Logik der Barmherzigkeit» stark macht, also nicht nur um eine pastorale Stilfrage, sondern um Treue gegenüber dem Gebot und Evangelium Jesu Christi, dem Maßstab jeglicher Normativität in der Kirche. Er korrigiert die gewohnte Konstellation von Leben und Lehre, indem er beide Größen dem Niveau des Evangeliums Jesu aussetzt. Das Leben (nur) an der kirchlichen Lehre zu messen, greift deshalb zu kurz, weil auch diese Lehre noch einmal einem übergeordneten Maßstab unterworfen ist, nämlich dem Evangelium von der aufsuchenden, vergebenden und heilenden Barmherzigkeit Gottes. Nicht das immer gebrochene, immer auch ambivalente Leben ist darum das Problem, sondern eine unbarmherzige, auf ideale Eindeutigkeit abhebende Doktrin, die der göttlichen Barmherzigkeit «im Namen der Lehre»¹⁸ glaubt zuvorkommen zu müssen (AL 311). Im Gesprächsband zur Barmherzigkeit hat er zur Verdeutlichung dieses Gedankengangs den hl. Ambrosius zitiert, dessen Worte nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig lassen: «Wo es darum geht, die Gnade auszudehnen, ist Christus anwesend. Wo es darum geht, das Gesetz anzuwenden, sind die Gesetzeswächter da, aber Christus fehlt.»¹⁹

Das Leben (nur) an der Lehre zu messen greift aus einem weiteren gewichtigen Grund zu kurz: Die von der Norm in Aussicht gestellte Klarheit, Vollkommenheit, Reinheit und Kohärenz zwischenmenschlicher Beziehungen beschreibt eine Verheißung, «zu der wir nur im endgültigen Reich

finden können» (AL 325). Dass Franziskus die Doktrin, ohne sie substantiell ändern zu müssen, als *Richtung eines Weges* und als *Orientierung lebensgeschichtlicher Dynamik* verstanden wissen will, hat also explizit theologische Gründe: Es geht um die allfällige theologische Unterscheidung von Eschaton und Geschichte, Vollendung und gebrochener menschlicher Lebenswirklichkeit.

Auch deshalb ist die Ehe für katholische Christen nicht bloß ein politisches oder religiöses Gebot oder eine soziologische Selbstverständlichkeit, sondern Sakrament (AL 72–74). *Als Sakrament* kann die Ehe ein Zeichen dafür werden, dass Gottes Gnade inmitten der Lebensrealität von Paar- und Familiengeschichten wirkt, heilt und führt. *Als Sakrament* ist die Ehe die in einer Paar- und ggf. Elternbiographie konkretisierte Weise der Nachfolge Jesu, und zwar durch all die Brüche und Unvollkommenheiten dieses Lebens hindurch: «in guten wie in bösen Tagen». Alles andere wäre menschlich eine Überforderung und religiös Hybris.

ANMERKUNGEN

¹ Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* des heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie, 19.3.2016. Das Schreiben wird im Folgenden mit dem Kürzel AL und der entsprechenden Nummer im Text zitiert. Es ist inzwischen in Buchform von verschiedenen Verlagen zugänglich; online unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

² Einen ausführlichen Kommentar habe ich im jüngst bei Pustet erschienenen Sammelband zum synodalen Prozess vorgelegt, auf dem die folgenden Überlegungen im Wesentlichen basieren: *Amoris laetitia. Über die Liebe in der Familie. Ein Kommentar*, in: Julia KNOP – Jan LOFFELD (Hg.), *Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014–2015 in der Debatte*, Regensburg 2016, 13–39.

³ Zum Prozessverlauf vgl. Jan LOFFELD, *Prozessverläufe und divergente theologische Erkenntnisorte. Die Außerordentliche und Ordentliche Bischofssynode 2014/2015*, in: KNOP – LOFFELD (Hg.), *Ganz familiär* (s. Anm. 2), 43–62.

⁴ Walter KASPER, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg – Basel – Wien 2014.

⁵ Die *Relatio ante disceptationem* des Generalrelators Peter Erdö (6.10.2014); die *Relatio post disceptationem* (13.10.2014) am Scheitelpunkt der Synode 2014 sowie deren *Schlussrelatio* (18.10.2014); alle Texte sind in der Arbeitshilfe Nr. 273 der DBK abgedruckt.

⁶ Die *Auftaktrelatio* (5.10.2015) verantwortete erneut Peter Erdö; die *Schlussrelatio* trägt das Datum 24.10.2015. In der Arbeitshilfe Nr. 276 der DBK sind neben diesen Dokumenten auch die einschlägigen Ansprachen des Papstes, die Ansprache von Christoph Schönborn anlässlich der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, die Äußerungen der deutschsprachigen Synodenteilnehmer vor dem Synodenplenum, die Relationes des deutschsprachigen Zirkels sowie die Gemeinsame Erklärung der Teilnehmer der DBK abgedruckt.

⁷ *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* über die Reform des kanonischen Verfahrens für Ehenichtigkeitserklärungen im Kodex des kanonischen Rechts (15.8.2015). Das zeitgleich erschienene

Motuproprio *Mitis et Misericors* *Iesus* ist dessen Pendant für das Kirchenrecht der orientalischen Kirchen.

⁸ Vgl. PAPST FRANZISKUS, *Discorso all'Apertura del convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, 16.6.2016, online zugänglich unter http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160616_convegno-diocesi-roma.html; Antwort auf Frage 3.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Johannes XXIII., *Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11.10.1962*, in: HerKorr 17 (1962/63) 85–88; lateinisch in: AAS 54 (1962) 786–796; deutsch in: *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, Freiburg 2005, 482–490, hier 486f.

¹¹ Ebd., 487.

¹² Eine Umfrage ist von Haus aus ein induktives Instrument. Tatsächlich ging man in den Formulierungen jedoch weitgehend deduktiv vor und fragte in einer teils erschreckend alltagsfernen, voraussetzungsreichen und für Nichttheologen kaum zugänglichen Sprache Kenntnis und Umsetzung der Lehre seitens der Gläubigen ab. Konstruktive Vorschläge für die Pastoral wurden als Fragen nach Optimierungsmöglichkeiten der Vermittlung und Katechese formuliert und blieben so einem überwunden geglaubten Verständnis von Pastoral als Anwendung von Lehre verpflichtet.

¹³ Das gilt zumindest unter der Voraussetzung, dass die Ortsbischöfe diese Umfragen tatsächlich an die Gläubigen weitergegeben und ihre eigenen Antworten gesammelt haben, statt sie für ihre Ortskirche ohne solche Rückfrage zu präjudizieren, wie dies offenbar in einigen (auch europäischen) Bistümern der Fall war.

¹⁴ So hatte Franziskus bereits zweieinhalb Jahre zuvor in *Evangelii gaudium* argumentiert: «Daher muss man, ohne den Wert des vom Evangelium vorgezeichneten Ideals zu mindern, die möglichen Wachstumsstufen der Menschen [...] mit Barmherzigkeit und Geduld begleiten. [...] Ein kleiner Schritt inmitten großer menschlicher Begrenzungen kann Gott wohlgefälliger sein als das äußerlich korrekte Leben dessen, der seine Tage verbringt, ohne auf nennenswerte Schwierigkeiten zu stoßen.» (EG 44, zit. in AL 305)

¹⁵ In der zweiten berühmten Fußnote 329 aus AL kommentiert er die Forderung der so genannten Josefsche aus *Familiaris Consortio*, Nr. 84, im Fall einer zweiten Verbindung, deren Auflösung aus moralischen Gründen (z.B. aus Elternverantwortung) unmöglich ist, indem er Erfahrungen von Betroffenen zitiert, die diese Möglichkeit nicht nur für weltfremd halten, sondern darin sogar eine ernste Gefährdung der Paarbeziehung sehen.

¹⁶ Zugänglich unter: <http://www.erzdioezese-wien.at/5-aufmerksamkeiten>.

¹⁷ Vgl. PAPST FRANZISKUS, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, München 2016.

¹⁸ Ebd., 86.

¹⁹ Ebd.; zitiert wird aus AMBROSIUS, *De Abraham*.

ABSTRACT

Doctrine and Personal Life in the Light of the Gospel: On Pope Francis' «Amoris laetitia». The post-synodal Apostolic Exhortatio *Amoris laetitia* is a deepening and renewal of the Church's teaching on marriage and its pastoral perspective. Thus, this renewal is less of a substantial change in ecclesiastical doctrine than a reflection on the mission of ecclesiastical teaching according to the gospel of God's compassion. Francis applies the divine logic of compassion as a standard for teaching, life and pastoral care, considering realistic possibilities for married couples first instead of looking for deficiencies in their relationship, which stand in marked contrast to the Church's doctrine.

Keywords: *Amoris laetitia – Pope Francis – marriage and family – compassion – doctrine*

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

ERWIN DIRSCHERL

Universität Regensburg, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg (erwin.dirscherl@theologie.uni-regensburg). GND*: 11217261X.

PETER HENRICI SJ

Kloster St. Ursula, Alte Simplonstrasse 38, CH-3900 Brig (p.hci@bluewin.ch). GND: 120167433.

WILLIAM J. HOYE

Hittorfstraße 23, D-48149 Münster (hoye@uni-muenster.de). GND: 121013774.

HANS-JOACHIM HÖHN

Institut für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Albertus Magnus Platz, D-50923 Köln (hans-joachim.hoehn@uni-koeln.de). GND: 120518430.

THOMAS HÜRLIMANN

c/o S. Fischer Verlag, Hedderichstraße 114, D-60596 Frankfurt. GND: 11919967X.

JULIA KNOP

Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster (julia.knop@uni-muenster.de). GND: 132925974.

ALEX LEFRANK SJ

Carl-Netter-Str. 7, 77815 Bühl (alex.lefrank@jesuiten.org). GND: 135793653.

WERNER LÖSER

Elsheimerstr. 9, D-60322 Frankfurt (werner.loeser@jesuiten.org). GND: 124574939.

MEIK SCHIRPENBACH

Heerstr. 128, D-53111 Bonn (meik-peter.schirpenbach@erzbistum-koeln.de). GND: 128848405.

ARMIN WILDFEUER

Katholische Hochschule NRW, Abteilung Köln, Wörthstraße 10, D-50668 Köln (a.wildfeuer@katho-nrw.de). GND: 124630375.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

LUTHER UND DIE FOLGEN

Editorial

500 Jahre Reformation: ein Grund, in Jubelstürme auszubrechen? Ein Grund, in Sack und Asche zu gehen? Auf katholischer Seite gibt es nicht geringe Befangenheiten: Hätte man Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli und all den anderen Reformatoren nicht aufmerksamer, selbstkritischer, konstruktiver begegnen müssen? War die Spaltung der lateinischen Christenheit wirklich unvermeidlich? Hat sie nur Nachteile gebracht? Oder hat Konkurrenz vielleicht doch auch das Geschäft belebt?

Nach wie vor tun weltweit die meisten Katholiken oft so, als ob es die Reformation nie gegeben hätte. Das ist keine besonders gute Einstellung. Ob im konfessionell gemischten Mittel- und Westeuropa und Nordamerika, ob angesichts der pentekostalen Bewegungen in Lateinamerika, in Asien und Afrika – der Protestantismus ist eine weltweite, lebendige, hybride, wachsende Bewegung, die anders organisiert ist als die katholische Kirche und deshalb jede Selbstverständlichkeit in Frage stellt, mit der man katholisch ist. Gewiss: Die katholische Kirche lebt nicht von konfessioneller Profilierung, sondern lässt sich von einem breiten und starken Traditionsstrom tragen. Aber zu viel Selbstgewissheit schadet. Es gibt eine Alternative: nicht nur eine katholische Kirche ohne Papst, sondern auch eine andere Zählung und Gewichtung der Sakramente, eine andere Stellung des Amtes, ein anderes Verständnis von Kirche, eine andere Bedeutung von Synoden, eine andere Betonung der Gewissensfreiheit, der Sündenverstrickung und der Teilhabe an Gottes Gnade.

Diese Alternative kann nicht theologisch entsorgt werden, indem sie als Ketzererei diffamiert, sie lässt sich auch nicht vereinnahmen, indem sie als grandioses Missverständnis klassifiziert wird. Die ökumenische Bewegung, die zu den großen Hoffnungszeichen der Gegenwart gehört, hat vielmehr gerade im evangelisch-katholischen Dialog, der stark auf den Diskurs setzt, gezeigt, dass erstens die Gemeinsamkeiten weit größer, vor allem aber auch weit wichtiger als die Unterschiede sind und dass zweitens die Differenzen einander nicht unbedingt ausschließen müssen, so dass sie kirchentrennenden Charakter gewinnen, sondern auch einander erhellen und begrenzen, stimulieren und transzendieren können.

Am 31. Oktober 2016 kommt es in Lund zu einem historischen Ereignis: Papst Franziskus macht sich auf den Weg nach Schweden und feiert dort mit Vertretern des Lutherischen Weltbundes einen ökumenischen Gottesdienst. Es ist der erste so repräsentative Gottesdienst seit der Reformation. Er steht unter einem sprechenden Motto: «Vom Konflikt zur Gemeinschaft». Er findet in Lund statt, weil dort 1947 der Lutherische Weltbund, die weltweite Verbindung lutherischer Kirchen, gegründet worden ist. Danach geht es ins Eishockeystadion von Malmö zu einem Fest für junge Leute von heute.

In dem Gottesdienst geht es nicht um eine Abrechnung. Es geht zuerst um einen Dank: einen Dank an Gott, der doch offenbar mit beiden, mit Katholiken und Lutheranern, noch etwas vorhat. Es geht auch um ein Geständnis: den eigenen Glauben gegen die anderen in Stellung gebracht zu haben. Vor allem geht es um einen Aufbruch, einen gemeinsamen Weg in die Zukunft. Die Richtung gibt ein Dokument vor, das die Kommission für die Einheit des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen 2012 veröffentlicht hat, unter genau dem Titel: «Vom Konflikt zur Gemeinschaft». Fünf ökumenische Imperative werden am Schluss aufgestellt und begründet. Sie sind als Wegweiser gedacht. Der erste lautet: «Katholiken und Lutheraner sollen immer von der Perspektive der Einheit und nicht von der Perspektive der Spaltung ausgehen, um das zu stärken, was sie gemeinsam haben, auch wenn es viel leichter ist, die Unterschiede zu sehen und zu erfahren.» Der Gottesdienst in Lund nimmt diesen Impuls auf.

Das Spektrum der reformatorischen Bewegungen ist viel weiter als das Luthertum. Aber der 31. Oktober 2017 ist doch untrennbar mit Martin Luther und der Veröffentlichung seiner 95 Ablassthesen verbunden. Auch wenn er sie nicht an die Türen der Schlosskirche zu Wittenberg gehämmert hat, um die Kirche und die ganze Welt zu erschüttern, wie das 19. Jahrhundert sich die Szene gerne vorgestellt hat – die Debatte, die er anstoßen wollte, hört bis heute nicht auf. «Vom Konflikt zur Gemeinschaft» – der Titel erweckt nicht den Eindruck, alle Probleme seien gelöst. Die eucharistische Einheit fehlt.

Unterwegs muss, wie in der Emmausgeschichte, auch gesprochen werden. Einige Beiträge versammelt dieses Heft: Wie Luther als Exeget eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern aus der Lektüre der Heiligen Schrift angestrebt hat, untersucht *Thomas Söding*. Wie sich das reformatorische zum katholischen Freiheitsverständnis verhält, reflektiert *Magnus Lerch*. Wie sich die Freiheit eines Christenmenschen mit der Kirchlichkeit des Glaubens vertragen kann, analysiert *Eberhard Schockenhoff*. Wie Melancthon aus Luthers Schatten treten und zum Brückenbauer werden kann, stellt *Hans Maier* anhand der Biographie von Heinz Scheible dar. Wie Martin Luther mit seinem Umfeld die Marienfrömmigkeit bereichern kann, stellt *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* heraus. Wie das Gedenken an 1517 gerade im Blick auf das Verhältnis zum Judentum immer wieder vor großen Herausforderungen stand, zeigt *Hartmut Lehmann*.

Bei seinem Besuch im Augustinerkloster Erfurt am 23. September 2011 hat Benedikt XVI., leider nur im kleinen Kreis, an den Glaubensweg Martin Luthers erinnert: «Auf diesem Weg ging es ihm ja nicht um dieses oder jenes. Was ihn umtrieb, war die Frage nach Gott, die die tiefe Leidenschaft und Triebfeder seines Lebens und seines ganzen Weges gewesen ist.» In der Gottesfrage verdichtet sich nicht nur das Erbe der Reformation, sondern auch der Auftrag aller Christen und ihrer Gemeinschaften, in einer säkularisierten und globalisierten Welt Zeugnis vom Grund ihrer Hoffnung zu geben. Wenn das Gedenkjahr dazu einen Beitrag leisten könnte, wäre 2017 ein Grund, zu feiern. Nur dann.

Thomas Söding

THOMAS SÖDING · BOCHUM

KRITISCHE THEOLOGIE AUS DER HEILIGEN SCHRIFT

*Luthers exegetische Impulse für eine Reform der Kirche.
Versuch einer Differenzierung*

1. Die stilisierte Erinnerung

Kurz vor seinem Tod erzählt Martin Luther die Geschichte der theologischen Entdeckung, die seinem Leben eine Wende gegeben und seinen Einsatz für eine Reform der Kirche motiviert habe. Es ist eine exegetische Einsicht. Bei der Lektüre des Römerbriefes, die ihm große Qualen bereitet habe, weil er meinte, vor dem strengen Gott, den sie ihm vor Augen führte, nicht bestehen zu können, sei es ihm plötzlich wie Schuppen von den Augen gefallen: Die Gerechtigkeit Gottes, auf die Paulus seine Theologie gründet, sei nicht jene Tugend, von der Menschen Gott überzeugen müssten, sondern jene Gabe, mit der Gott die Menschen gerecht mache. Diese Erkenntnis habe ihm nicht nur den Sinn der Bibel, sondern seines ganzen Lebens neu erschlossen.¹

Die Forschung ist sicher, dass Luther im Rückblick seine Entdeckung verklärt.² Er macht sie zu einer Bekehrung. Aber so kreativ seine Erinnerung auch ist, führt sie an einen theologisch entscheidenden Punkt: Das Studium der Bibel erscheint als Ort wegweisender theologischer Entdeckungen und Neuorientierungen; Theologie wird aus der Heiligen Schrift getrieben, mit weit ausstrahlender Wirkung; Exegese zielt auf eine persönliche Umkehr und auf eine Reform der Kirche – weil die Bibel selbst auffordert, neu zu denken und zu leben (Röm 12, 1f).

Darüber, wie neu Luthers Ansatz wirklich war, formal bei der Exegese und inhaltlich bei der Rechtfertigungslehre, lässt sich trefflich streiten.³ Luther selbst sieht sich gnadentheologisch in der Nachfolge Augustins. Hätte er mehr Thomas von Aquin gelesen, hätte er sich nicht so leicht von der scholastischen Heilslehre abgrenzen können.⁴ Für die Kirchenväter ist die Auslegung der Heiligen Schrift das Herz der ganzen Theologie.⁵ Von Thomas von Aquin werden zwar meist die «Summen» zitiert; er selbst aber hat in den Kommentaren sein Hauptwerk gesehen.⁶

Luther ist kein Solitär, auch wenn er sich gerne so darstellt, als müsse er gegen eine Welt von Feinden kämpfen. Aber er hat ein eigenes Profil, auch wenn es viele

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum.
Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Beobachter allzu zackig nachgezeichnet haben. Sein Herz schlägt in der Schriftauslegung. Er legt die Bibel existenziell und ekklesial aus, so leidenschaftlich und kompetent wie zu seiner Zeit kein zweiter. Er steht am Beginn einer Bewegung, die sich mit Berufung auf die Heilige Schrift von der römischen Papstkirche abgrenzt. Deshalb fordert er die katholische Theologie und Kirche heraus – bis heute.⁷

2. Die theologische Herausforderung

Die katholische Theologie der Moderne hat sich den Zugang zur großen Tradition der Schriftauslegung lange verstellt, auch aus antireformatorischer Enge. In seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils merkt Joseph Ratzinger an, dass im damals herrschenden System neuscholastischer Theologie eines keinesfalls zu erwarten gewesen wäre: eine theologische Erkenntnis aus dem Studium der Heiligen Schrift; die Exegese habe im Wesentlichen dazu gedient, *dicta probantia* für jene Dogmen und ethischen Regeln zu liefern, von denen die Kirche sich immer schon überzeugt habe. Im Konzil sei mit dem Postulat, theologisch immer bei der Heiligen Schrift anzufangen, um die Grundlagen und die entscheidenden Wegweisungen der Theologie zu finden, ein geradezu revolutionärer Umschwung eingeleitet worden – der aber kaum Spuren hinterlassen habe.⁸

Die katholische Theologie hat sich auch den Zugang zur theologischen Leistung der Reformation lange versperrt. Über Jahrhunderte herrschte Polemik vor. Der ökumenische Aufbruch des 20. Jh. wurde stark von der katholischen Lutherforschung angestoßen, die aber in einem ersten Ansatz die These entwickelte, Luther habe «in sich selbst einen Katholizismus» niedergerungen, «der nicht katholisch war»⁹. So scharfsinnig dieses Urteil die Verengungen und Korruptionen katholischer Theologie im Ausgang des Mittelalters und im Übergang zur Neuzeit aufspießt, so wenig nimmt es schon die Herausforderung der Reformation wahr: auf eine neue Art Theologie zu treiben und Kirche zu sein. Die Schriftauslegung bildet einen Schlüssel. In seiner kritischen Kommentierung der Offenbarungskonstitution hat Joseph Ratzinger auch bemerkt, das Konzil habe noch keine Antwort auf die reformatorische Hermeneutik gefunden, durch Schriftexegese Traditions-kritik zu treiben, weil es einen so weiten Begriff der Überlieferung angesetzt habe, dass die Reformimpulse der Heiligen Schrift neutralisiert zu werden drohen.¹⁰

In der evangelischen Theologie gilt zwar offiziell die Losung *sola scriptura*.¹¹ Aber spätestens die historisch-kritische Exegese, die von den liberalen Protestanten stark adaptiert worden ist¹², hat die Einheit der Schrift in Frage gestellt und damit das Schriftprinzip, das der theologischen Orientierung dienen soll, in die Krise geführt.¹³ Wer die neueren Entwürfe evangelischer Ethik anschaut, wird sehen, dass andere Kriterien viel wichtiger scheinen als Schrifttreue: Zeitgemäßheit, humanwissenschaftliche Kompetenz, Individualität.¹⁴

Die hermeneutischen Probleme, eine schriftgemäße Theologie zu treiben, sind, speziell in der Ethik, nicht von der Hand zu weisen. Über die prinzipielle Notwendigkeit, Theologie am Leitfaden der Schrift zu treiben, lässt sich vergleichsweise schnell und ökumenisch verbindend Einverständnis erzielen: Das Christentum ist keine Buch-, aber eine Offenbarungsreligion, die im Kern auf die Verkündigung, den Tod und die Auferstehung Jesu zurückgeht. «Empfangen durch den Heiligen Geist», ist er der «Retter der Welt», wie nach dem Johannesevangelium zuerst die

Samariter erkennen (Joh 4,42); deshalb bedarf es des gesamten Neuen Testaments und seiner Dokumentation des missionarischen Aufbruchs, der die Kirche bis heute prägt. «Geboren von der Jungfrau Maria», ist er ein Jude; deshalb bedarf es der gesamten Bibel Israels, für Jesus selbst die Heilige Schrift, um ihn zu verstehen.

Entscheidend ist freilich, die Bibel so zu lesen, dass sie jene Orientierung für die Einheit und den Aufbau der Kirche zu geben vermag, die in der Perspektive der Nachfolge Jesu steht.¹⁵ Dazu bedarf es immer der Erinnerung an den «Anfang» (Mk 1,1), aus dem die Kirche aller Zeiten lebt; deshalb ist die historische Arbeit der Bibelwissenschaft theologisch notwendig. Gleichzeitig aber muss es der Exegese als theologischer Leitdisziplin darum zu tun sein, diesen Anfang je neu zu vergegenwärtigen; deshalb ist die historisch-kritische Exegese nicht hinreichend.

An dieser Stelle liegt der Kern des hermeneutischen Problems. Die Hauptschwierigkeit besteht weniger darin, dass die historische Vergewisserung und die theologische Aktualisierung in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zueinander stehen. Denn die Distanzierung von der Gegenwart durch den Rekurs auf die biblischen Ursprünge schafft erst jene spezifische Horizonterweiterung, ohne die sich die Kirche nur selbst bespiegeln würde, und die exegetische Erschließung der genuinen biblischen Theologie eröffnet gerade jenen eschatologischen Horizont von Heilszukunft und Heilsgegenwart, in dem die Kirche unterwegs ist. Aber auf welche Weise die Bibel als Kanon, als Richtschnur kirchlicher Lehre und Praxis, zur Geltung kommen kann, ist notorisch strittig. Die Antwort kann nicht einfach bei Luther gesucht werden. Das wäre hermeneutische Nostalgie. Aber vor 500 Jahren hat er wie kein anderer auf die Bibel gesetzt; damit hat er Geschichte geschrieben.¹⁶ Deshalb braucht die katholische Theologie eine ökumenisch reflektierte Schrifthermeneutik¹⁷, die sich zwar nicht auf Martin Luther allein bezieht, aber seine kritischen Impulse kritisch aufnimmt.

3. Die heiße Liebe zur Heiligen Schrift

Martin Luther hat seinen theologischen Doktor für die Bibelwissenschaften gemacht.¹⁸ Sein Lehrer Johann von Staupitz, selbst ein Exeget, hatte seine Hand im Spiel. Er wusste, wen er als exegetischen Dozenten für die neue, ambitionierte Universität Wittenberg auserkoren hatte. Denn Luther fiel schon als Augustinermönch durch seine stupenden Bibelkenntnisse auf. Sie fußten nicht auf Skrupulosität, sondern auf Interesse und Intelligenz. Das monastische Leben in Erfurt, das er später ziemlich schlechtgeredet hat¹⁹, bot ihm die Chance, nicht nur durch die Messfeiern und die Stundengebete, sondern auch durch das eingehende Lesen der Bibel selbst, zu dem die Mönche angehalten wurden, eine Quelle des Glaubens zu erschließen.

Luther hat diese Gelegenheit genutzt, weit mehr als andere. Er war bestens in der Heiligen Schrift bewandert, im Alten wie im Neuen Testament. Er hat die Bibel auf Latein gelesen, der Sprache nicht nur der Liturgie, sondern auch der Wissenschaft damals. Er hat sie nicht in erster Linie als historische Quelle oder als literarisches Zeugnis, sondern als Urkunde des Glaubens studiert. Er hatte zwar noch keine eigene Theorie der Schrift und ihrer Auslegung; aber die traditionelle Hermeneutik der katholischen Kirche, insbesondere jene, die für die persönliche Frömmigkeit aufgeschlossen war, ist so vielschichtig, dass sie Suchenden weite Wege

weist. Sie kennt nicht nur den Literalsinn, der für den dogmatischen Schriftbeweis entscheidend wurde²⁰, sondern auch den geistlichen Sinn, der unter religiösen und ethischen Aspekten die Aktualität des Schriftwortes aufschließt.²¹ Insbesondere die Mystik, von der Luther stark beeinflusst gewesen ist²², hat diese spirituelle Exegese, die mit der Liturgie und der Diakonie der Kirche eng verbunden war, so vertieft, dass die Entdeckung der Subjektivität, der Freiheit und Bildung, aus der Gotteserfahrung möglich geworden ist.

Luther ist später mit der Parole «was Christum treibet» bekannt geworden: Die theologische Bedeutung einer Schrift ergebe sich daraus, dass sie die Augen für Jesus öffne. Auch diese Interpretationsperspektive ist keineswegs neu. Ihr wird zwar heute vorgeworfen, den Eigenwert des Alten Testaments zu verschleifen; aber sie bot und bietet eine Gewähr, an der ganzen Schrift festzuhalten und sie theologisch aufzuschließen. Jedem Markionismus ist Luther abhold. Adolf von Harnack erlag einem historischen Missverständnis, als er die Beibehaltung des Alten Testaments in der Reformationszeit ein «Schicksal» nannte, dem zu entkommen der moderne Protestantismus die Pflicht habe, nachdem das geschichtliche Denken die Differenzierung erlaube.²³ Für Luther erschließt hingegen die Christozentrik gerade die Glaubensgeschichte Israels als Teil der eigenen Glaubensgeschichte.²⁴ Luthers Christus-Prinzip zeigt, dass er nicht am Buchstaben klebt, sondern zum Geist der Schrift vordringen will. Seine Liebe zur Heiligen Schrift ist im Kern eine Liebe zu Jesus Christus. Beides gehört von Anfang an zu den Grundlagen christlicher Schrifthermeneutik. Es ist eine Hermeneutik, deren Prinzipien weder in der Spätantike noch im Mittelalter verlorengegangen waren, auch wenn der Nominalismus, der in vorreformatorischer Zeit seine Blüte erlebte, sie nicht gepflegt hatte. Luther agierte nicht im luftleeren Raum, sondern hat in einem fruchtbaren Feld exegetischer Theologie seine Spur gelegt.

Neu war, dass er sein hermeneutisches Prinzip kritisch auch gegen neutestamentliche Schriften gewendet hat. Zwar sind es genau jene Bücher, die auch im Prozess der antiken Kanonbildung²⁵ zu Diskussionen geführt hatten. Aber die Kritik war verstummt. Luther feuert sie wieder an. In den Vorreden zum Jakobus- und zum Judasbrief vermisst er gerade das, «was Christum treibet»²⁶; deshalb löst er die kanonische Ordnung der «katholischen» Briefe auf, die jedoch durch Gal 2,9 vorgegeben ist («Jakobus, Kephas und Johannes») und den breiten Strom der Bibeltradition bestimmt hat.²⁷ Diese Kritik an der Bibel selbst hat eine lange Kontroverse ausgelöst, die im Protestantismus zu einer einseitigen Bevorzugung paulinischer Theologie führt und der Intention des Jakobusbriefes nicht gerecht wird.²⁸ Aber bei aller Problematik kann nicht geleugnet werden, dass es einer hermeneutischen Leitlinie bedarf, um die Bibel nicht nur als Schatztruhe einer beeindruckenden Vielfalt religiöser Erfahrungen und nicht nur als Katalysator immer neuer Möglichkeiten religiöser Praxis zu entdecken²⁹, sondern auch als Richtschnur und Kriterium.

Luthers besondere Vorliebe galt Paulus, und innerhalb der paulinischen Schriften noch einmal besonders dem Galaterbrief. «Der Brief an die Galater ist mein Epistelchen, dem ich mich angetraut habe. Er ist meine Katharina von Bora», hat er in seinen Tischreden bekannt³⁰ und damit nicht nur seiner Frau, sondern auch dem Bibeltext eine Liebeserklärung gemacht. Im Galaterbrief konnte er sich und sein Anliegen am klarsten widergespiegelt finden: seinen Konflikt mit «Petrus» (Gal 2,11–14), sein Bestehen auf der Rechtfertigung «nicht aus Werken des Ge-

setzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus» (Gal 2,16), seinen Tod, den er der Sünde gestorben ist, und sein neues Leben, das er in Christus geschenkt bekommen hat (Gal 2,19f). Weniger stark hat er gewichtet, dass Paulus sich im Galaterbrief dezidiert auf Petrus und die ganze Urgemeinde bezieht, auf jüdische Traditionen, auf die sozialen Verhältnisse, die wenigstens innerkirchlich revolutioniert werden müssten: Die Kontroversen, die Luther überzeugt war, führen zu müssen, waren ihm wichtiger als die Verständigung, in die Paulus – unter ganz anderen Rahmenbedingungen – sehr viel investiert hat.

4. Die schöpferische Übersetzung der Bibel

Luther war längst nicht der erste, der die Bibel ins Deutsche übersetzt hat. Er war auch nicht der letzte. Aber seine Übertragung hat Epoche gemacht.³¹ Die Zeit auf der Wartburg hat er genutzt, um sich – sein Griechisch war gut genug – an die Übersetzung des Neuen Testaments zu machen, die im September 1522 erstmals gedruckt und mit großem Erfolg verbreitet wurde. Einige Revisionen folgten. Die Arbeiten am Alten Testament zogen sich länger hin; sie waren auch nicht nur Luthers eigene Leistung (dessen Hebräisch nicht sonderlich gut war), sondern ein von ihm organisiertes Teamwork. 1534 erschien eine erste Gesamtausgabe.

Die Lutherbibel wird oft als *identity marker* des Protestantismus stilisiert. Tatsächlich entwickelt sie auch, bis in neueste Umfragen hinein belegt, eine starke Bindekraft (ob sie nun intensiv gelesen wird oder nicht), wenigstens in Deutschland. Sie hat auch andere evangelische Bibelübersetzungen, wie die Zürcher oder die Elberfelder, stark beeinflusst. Sie ist aber von ihrer Entstehungsgeschichte her ein ökumenisches Ereignis ersten Ranges. Denn der griechische Text des Neuen Testaments, mit den Luther gearbeitet hat, stammt vom katholischen Humanisten Erasmus von Rotterdam.³² Erasmus seinerseits konnte nur mit denjenigen Handschriften arbeiten, die in der griechischen Orthodoxie im Gebrauch waren. Luthers Übersetzung selbst ist an vielen Stellen stark von der Vulgata beeinflusst, die er zu einem Gutteil auswendig konnte. Die lateinische Bibelübersetzung, die auf Hieronymus zurückgeführt wird, war nicht nur von Anfang an eine besonders gute, sondern zur Zeit Luthers auch die aus den Quellen am besten dokumentierte Übersetzung der Antike.³³ In vielen Wendungen zeigt sich ihr starker Einfluss auf die Lutherbibel. Selbst «Wikipedia» notiert, dass Phil 4,7, als Kanzelsegen bekannt geworden, bei Luther wie in den Vulgata («*custodiat*») als Segenswunsch übersetzt wird: «Vnd der friede Gottes / welcher höher ist / denn alle vernunft / beware ewre hertzen vnd sinne in Christo Jhesu», während im griechischen Original Futur steht: «wird ... bewahren», wie in der Einheitsübersetzung von 1979 und der Nova Vulgata («*custodiet*»).

Entscheidend ist allerdings der gute Ton, den Luther für seine Übersetzung gefunden hat. Nach eigenem Bekunden wollte er «dem Volk aufs Maul schauen», als er die Bibel übertrug.³⁴ Das ist ihm an vielen Stellen ausgezeichnet gelungen, weil er nicht die griechische Syntax kopiert, sondern die Elastizität der deutschen Sprache genutzt und nicht nach präzisiertem Fachvokabular, sondern nach dem treffenden Ausdruck gesucht hat. Vieles ist sprichwörtlich geworden: Das «Licht nicht unter den Scheffel stellen» (Mt 5,15), den «Tüttel» am Gesetz zu achten (Mt 5,18), und dem Widersacher «willfährig» zu sein, «Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein.

Was darüber ist, das ist vom Übel.» (Mt 5,37), einen «Wolf im Schafspelz» erkennen (Mt 7,15) – allein die Bergpredigt bietet eine Fülle von Belegen.

Wo er theologisch am meisten engagiert war, ist Luther allerdings übers Ziel hinausgeschossen, so bei der Übersetzung von Röm 3,28, wo er gegen den griechischen Urtext (und gegen die korrekte Vulgata) sein geliebtes *sola* einfügt: «So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben», oder, weniger spektakulär, aber ebenso tendenziös bei seinem Schlüsselvers Röm 1,17, dass im Evangelium «die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt», offenbart werde, während im Urtext der einfache, offene und vielschichtige Genitiv: «Gerechtigkeit Gottes» steht, ebenso in der Vulgata (*«justitia Dei revelatur»*).

Aber die schöpferische Leistung Luthers schmälern diese Schönheitsfehler nicht. Er hatte ein hervorragendes Gespür, die Entscheidung der biblischen Autoren selbst nachzuvollziehen, die bei den heiligsten Dingen die Sprache des Volkes sprechen wollten. Er vermochte es aber auch, den besonderen Klang der Bibel zu Gehör zu bringen, ein frisches Wort aus alter Zeit, unübertroffen im Weihnachtsevangeliem: «Es begab sich aber zu der Zeit, dass ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging, dass alle Welt geschätzt würde» (Lk 2,1). Luther konnte auf den modernen Buchdruck setzen, um seine Bibel zu verbreiten (deren Auflage allerdings – leider Gottes – weiter hinter derjenigen der Ablassbriefe zurückstand). Er plädierte für das Bibellesen möglichst vieler Christenmenschen, wie vor ihm die *devotio moderna*³⁵, aber mit mehr Erfolg und mit der ekklesiologischen Theorie, das Priestertum aller Gläubigen fordere die Lesekompetenz in der Heiligen Schrift.

Auch wenn der grassierende Analphabetismus und die hohen Preise die Verbreitung der Bibeln lange Zeit behindern, ist in der programmatischen Förderung des Bibellesens doch ein Reformimpuls zu erkennen, der im Zuge der biblischen Schriften selbst liegt. Er nimmt Grundanliegen des Humanismus auf; er nutzt die Aufstiegshoffnung eines Bürgertums, das sich zu emanzipieren begann; er zielt auf einen gut ausgebildeten Pastorenstand, der in seinem Beruf aufging. Der Reformimpuls hätte auch einem neuzeitlichen Katholizismus entsprochen. Tatsächlich zeigt der Blick auf Südeuropa, besonders auf Spanien, dass es Luthers (aber auch Calvins und Zwinglis) nicht bedurft hätte, um Bibel und Bildung weiter nach oben auf die Agenda kirchlicher Arbeit zu rücken. Allerdings hat die konfessionelle Konkurrenz nicht nur zu katholischen Anstrengungen geführt, besser als die Evangelischen zu werden, sondern ebenso zu starken Vorbehalten gegenüber dem Bibellesen von Laien.³⁶ Dadurch musste es bis tief ins 20. Jh. hinein als typisch erscheinen, dass Evangelische die Bibel, Katholiken aber Heiligengeschichten lesen.

Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche die Anstöße der Bibelbewegung³⁷ aufgenommen und nicht nur die Stellung des Wortgottesdienstes in der Eucharistiefeier gestärkt, sondern auch die Kompetenz und Motivation der Laien gefördert, die Bibel selbst zu lesen. Dies erklärt sich nicht nur aus einer Anverwandlung reformatorischer Ansätze, sondern auch durch eine Besinnung auf genuine Reformkräfte, aber doch nicht ohne den ökumenischen Dialog, der im gleichen Zeitraum Fahrt aufgenommen hat.

In den 60er und 70er Jahren des 20. Jh. schien die Lutherbibel in eine Krise geraten zu sein. Zu dieser Zeit entstand der Plan, die katholische «Einheitsübersetzung», die für die Bistümer des deutschen Sprachraums neu erstellt werden sollte, wenigstens im Neuen Testament und bei den Psalmen von evangelischen und ka-

tholischen Exegeten gemeinsam erarbeiten zu lassen. Seitdem hat die Lutherbibel aber wieder an Zustimmung gewonnen.³⁸ Die Revision 1984 ist in den evangelischen Gemeinden gut aufgenommen worden.³⁹ Die EKD hat – rechtzeitig vor dem ersten Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin – die Vereinbarung gekündigt, bei ökumenischen Veranstaltungen sollte die Einheitsübersetzung verwendet werden, und später die Mitarbeit an der Revision der Einheitsübersetzung eingestellt. Die für das Reformationsjubiläumsjahr angekündigte erneute Revision der Lutherbibel ist nur im evangelischen Binnenraum organisiert worden. Das Ergebnis ist erneut ambivalent: Ausgerechnet das Deutsche ist die einzige größere Sprache, die (von der Jugendbibel «Gute Nachricht» abgesehen) keine von den Kirchen akzeptierte ökumenische Bibel kennt. Das Gewicht der Lutherbibel ist zu groß. Die einen wollen sich von ihr nicht trennen, die anderen wollen sie nicht übernehmen. Es wäre an der Zeit, sie von beiden Seiten als das ökumenische Dokument zu würdigen, das sie von Anfang an gewesen ist.

5. Die professionelle Exegese

Luther hat seine akademischen Pflichten als Professor für die Bibel an der Universität Wittenberg ernstgenommen, auch zu einem Zeitpunkt, da er mehr und mehr als Politiker und Organisator in Anspruch genommen war. Sein reformatorischer Durchbruch ist direkt mit seiner exegetischen Arbeit verbunden. Der Kern der Ablasskritik ist biblisch. Die Psalmenvorlesungen von 1513–1515⁴⁰, die Römerbriefexegesen 1515/16⁴¹, die Galaterbriefvorlesungen 1516/17⁴² und erneut im Wintersemester 1531/32 (1535 zusammengestellt)⁴³ sind die entscheidenden theologischen Wegmarken in der theologischen Entwicklung dessen, der Reformator sein wollte und zum Reformator geworden ist.⁴⁴

Die Vorlesungen stehen selten im Blick der Forschung. Sie bilden aber das Rückgrat der Theologie Martin Luthers. Er hat sie *lege artis* gehalten. Auch weit nach 1517 liefert die Vulgata die Basis, mit gelegentlichen Hinweisen auf den Urtext, wie es auch Usus der katholischen Exegeten seiner Zeit war. Zuerst finden sich knappe Glossen, in denen ein Text philologisch erschlossen wird. Dann folgen Scholien, die nicht unbedingt jeden Satz und Begriff, aber doch die Kernaussagen theologisch erschließen. Luther hat sich sorgfältige Notizen gemacht; es gibt verschiedene studentische Mitschriften, mehr oder weniger gute, die zeigen, dass Luther nicht stumpf seine Notizen vorgelesen, sondern lebendig gesprochen hat, zunächst weitestgehend im Gelehrtenlatein seiner Zeit, dann immer öfter mit deutschen Phrasen.

Die Vorlesungen zeigen am besten den theologischen Anspruch, den Luther mit seinen Reforminitiativen einlösen wollte.⁴⁵ Er, der selbst so offensiv einforderte, sich nicht einer formalen Autorität, sondern nur Argumenten aus der Schrift und der Vernunft beugen zu wollen (wie es jede Theologie tut, die ihren Namen verdient, gerade auch die des Thomas von Aquin⁴⁶), gibt sich offensichtlich außerordentlich große Mühe, seine Exegese auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit zu treiben – und theologisch über sie hinaus zu führen. Sein wichtigster Dialogpartner ist Augustin, der seinerseits in erster Linie Ausleger der Heiligen Schrift ist, Prediger und Katechet.⁴⁷ Als Pappkameraden müssen die «Scholastiker» herhalten, deren Schriftkommentare Luther aber kaum studiert hat, so dass ihm zahlreiche Resonanzen entgangen sind.⁴⁸

Die Kommentierung der biblischen Schriften nimmt das *sola scriptura* so ernst wie keine andere Gattung theologischer Reflexion bei Luther. Nicht der Reformator gibt das Kommando und sucht sich die passenden Stellen, sondern der biblische Text gibt die Agenda vor. Luther hat dies offenbar außerordentlich geschätzt. Seine philologischen Glossen nehmen das Wissen der Zeit auf. Seine Scholien sind vielfach theologische Glanzstücke. Luther findet in der Exegese seine Theologie, die ihn bereichert und beglückt. Die Glut seiner Exegesen lodert. Ihn begeistert nicht nur das *ad fontes* des Humanismus, sondern der Aufbruch eines ursprünglichen Glaubens. Warum der Glaube rechtfertigt? Die Antwort in der frühen Galaterbriefvorlesung ist bar jeder anti-katholischen Invektive: weil, wer glaubt, betet und im Gebet den Namen Gottes anruft, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, und wegen seines Glaubens so erhört wird, dass Gott ihm Anteil an seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gibt.⁴⁹

Freilich ist die Exegese Luthers voraussetzungsreich. Ihr wohnt ein struktureller Dualismus inne, der an den biblischen Schriften selbst keinen Anhaltspunkt findet: Es ist nicht nur der Gegensatz zwischen Gottes Gebot und menschlicher Überlieferung, der auf Jesus zurückgeht und über ihn auf Jesaja (Mk 7,6ff – Jes 29,13); es ist auch nicht allein der Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der »eigenen« Gerechtigkeit, den Paulus auf den Punkt bringt (Phil 3,9), um die Sünde des Frommen zu entlarven, die er am eigenen Leibe erfahren hat. Es ist bei Luther vielmehr entscheidend der Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie. Weil er ihn auf die Schrift projiziert, kommt er (mit Augustin⁵⁰, gegen Erasmus⁵¹) zur Leugnung der Willensfreiheit⁵². In derselben Linie behauptet Luther einen Gegensatz zwischen menschlicher, philosophisch und ethisch verstandener Gerechtigkeit auf der einen und göttlicher Gerechtigkeit auf der anderen Seite⁵³. Im Kern steht ein ziemlich dunkles Menschenbild, das sich weder mit der Selbstgewissheit der modernen Freiheitsgeschichte besonders gut verträgt noch schlüssig aus der biblischen, speziell der paulinischen Anthropologie abzuleiten ist⁵⁴, aber zum traditionell breiten Spektrum theologischer Schulen in der katholischen Kirche gehört hat und einen Augustinismus fortsetzt, der auch heute nicht selten vertreten wird.⁵⁵

In den Vorlesungsexegesen selbst ist Luther zurückhaltend, was aktuelle Bezüge anbelangt, vor wie nach 1517. Anders steht es mit den Vorworten, die er den Drucken beigibt. Hier kommt der begnadete Polemiker zu Wort. So formuliert er 1519, die Ablassthesen und den Streit vor Augen, den sie ausgelöst haben, im Vorwort zur Druckausgabe seiner Galaterbriefvorlesung ebenso pointiert wie sarkastisch: »Durch die hochwürdige Regierung dieser hochwürdigen Männer ist es geschehen, dass diese neue und wundersame Freiheit der Christen regiert, nach welcher alles andere ungestraft bleibt und allein ein Gesetz übrig bleibt, gegen das man sich heutzutage versündigen kann: das ist die Macht des Papstes samt den Privilegien der römischen Kirche.«⁵⁶

Diese gattungsgemäße Differenzierung ist typisch und vorbildlich. Die Aktualisierung setzt voraus, dass die Exegese die Aufgabe, den genuinen Schriftsinn zu eruieren, erledigt hat; die Applikation ist konsequente Exegese; sie stellt den Zeitbezug her. Im Vorwort wird allerdings der Standort markiert, von dem aus der Exeget Luther seine Schriftauslegung entwickelt. Das schafft Klarheit. Es eröffnet auch die Möglichkeit, die argumentative Kohärenz zu überprüfen: Tragen die Exegesen die Polemiken? Schärfen die aktuellen Kontroversen den Sinn für

die Theologie der Heiligen Schrift? Die Antworten werden verschieden ausfallen, aber die Differenzierung ist notwendig, wenn der Kontakt hergestellt werden soll. Luther schafft sich in seinen exegetischen Vorlesungen den Freiraum theologischer Erkenntnisse, weil er der Schrift selbst das Wort gibt: nicht in einem hermeneutischen Vakuum, sondern in einem kirchenreformerischen Engagement, das auf die Schrift selbst zurückgeführt wird, aber auch nicht in der Perspektive eines vorgefassten Urteils, sondern in der Erwartung, durch das Studium der Heiligen Schrift dem Wort Gottes selbst Gehör zu verschaffen – wenn es sein muss, gegen eine Masse tauber Schreihälse.

Für die katholische Theologie ist ein solcher Ansatz nicht nur herausfordernd, sondern auch erhellend. Er nimmt paradigmatisch auf, was ihr wichtig ist: die Bibel als Buch der Kirche zu lesen, um die Kirche zur Hörerin des Wortes zu machen. Er hilft ihr, die Versuchung einer starken Ekklesiologie zu bestehen: hermeneutische Dominanz über das Zeugnis der Bibel gewinnen zu wollen; denn weil er im Ansatz kritisch ist, erlaubt er Unterscheidungen zwischen Überzeugung und Wahrheit, die immer strittig bleiben werden, aber in diesem Streit die Kirche auf den Weg der Umkehr bringen können. Umgekehrt ist es gerade das typisch katholische Beharren auf der Sichtbarkeit der Kirche, das die Voraussetzung schafft, den Reformimpuls *hic et nunc* voll zur Wirkung kommen zu lassen, der sich aus dem Primat Jesu und seines Evangeliums vor jeder kirchlichen Autorität und Lehre ergibt.

6. Die starke Predigt

Luther war nicht nur einer der besten Exegeten seiner Zeit, sondern auch ein starker Prediger. Er hat die Kanzel nicht mit dem Katheder verwechselt. Aber er hat weder seine exegetischen Einsichten in der Verkündigung verleugnet noch seine Eindrücke aus dem Predigtendienst für die Schriftauslegung verachtet. Der Gattungsunterschied ist ihm allerdings deutlich. Die Predigt ist Anrede. Sie zielt auf das Heute; sie will nicht nur informieren, sondern erschließen und vermitteln, so dass die Hörerinnen und Hörer in ihrem Glauben gestärkt werden.

Luther hat den Predigtendienst oft und gern übernommen. Seine Applikationen entsprechen weithin, ohne dass er es sich so vergegenwärtigt hätte, der Hermeneutik des geistlichen Schriftsinns: Er will zu Herzen sprechen, ermahnen, ermuntern, auch ins Gewissen reden und aufrütteln. Er steht als Prediger in der großen Tradition katholischer Predigt, die im Mittelalter vor allem durch die Bettelorden zu höchster Blüte gekommen war.⁵⁷ Ein Gattungsvergleich würde weit mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede erkennen lassen. Luther kennt Predigten und ganze Predigtreihen zu biblischen Schriften, zu brennenden Themen des Tages, zu moralischen, sozialen, kulturellen und politischen Fragen. Neben den Flugschriften ist das gesprochene Wort das wichtigste Kommunikationsmedium der Zeit. Predigtskizzen und Predigtentwürfe Luthers sind erhalten geblieben, zahlreiche Nachschriften wurden erstellt und verbreitet, teils wild, teils kontrolliert. Luther selbst hat schriftliche Predigten, «Sermone», konzipiert, die von vorneherein für die Verbreitung per Druck gedacht waren. Er hat virtuos die gesamte Klaviatur dessen genutzt, was ihm die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Theologie bot.

Freilich gibt es charakteristische Unterschiede. Zum einen haben die Turbulenzen der Zeit, vor allem in Wittenberg selbst, aber dann in immer weiteren Kreisen,

die Zahl und Dichte der Predigten deutlich erhöht. Zum anderen gibt es nicht nur charakteristische Themen, sondern auch eine typische Theorie Luthers. Durch das Studium der Schrift hat er sich von der entscheidenden Bedeutung des Glaubens überzeugt, der nicht ein für alle Mal fertig ist, sondern permanent wachsen muss, wie vor allem Paulus erhellt. In der Rückgewinnung eines personalen – und ekklesialen – Grundsinn des Glaubens hat Luther gegen die Verkürzung scholastischer Glaubenstheologie auf die reflektierte Wahrheitserkenntnis vielleicht am nachhaltigsten als theologischer Reformator in des Wortes genauester Bedeutung gewirkt. Von seiner Theologie des Glaubens aus erschließt Luther sich neu die grundlegende Bedeutung der Verkündigung: Sie spricht nicht nur verständlich und verbindlich zur Sache; sie will auch genau dadurch jenen Glaubensimpuls freisetzen, der in den biblischen Schriften selbst enthalten ist und nach Aktualisierung schreit.⁵⁸

An dieser Stelle zeigt sich die Relevanz der Bibelpredigten Luthers für die katholische Theologie. Zwar sind einige wichtige Predigten Luthers, besonders die Invokavit-Predigten⁵⁹, mit denen er 1522 versuchte, die aus dem Ruder gelaufene Reform in Wittenberg zu zähmen, für die Geschichte des Protestantismus weit wichtiger als für die katholische Kirche. Andere ergehen sich in wüsten Attacken gegen Juden, Muslime («Türken») und Katholiken («Papisten»). Aber die Fülle großer und tiefer Predigten ist nicht zu verkennen. Sie reicht weit in die Schriftauslegung hinein, wie etwa die Exegese des Magnifikat zeigt.⁶⁰ Die katholische Theologie hat die Bedeutung der Predigten Luthers lange Zeit nicht wahrgenommen oder nicht wahrhaben wollen. Damit ist sie unter ihr eigenes Niveau gefallen. Auch wenn häufig ein anderer Eindruck erweckt wird, gibt es keine wesentliche Differenz zwischen Katholiken und Protestanten in der Wertschätzung guter Predigt: Sie ist in der Schrift selbst begründet; sie ist in der kirchlichen Tradition verwurzelt; sie ist auch nachreformatorisch nicht abgeklungen, wie allein die Geschichte der Jesuiten⁶¹ zeigt. Ein echtes Problem war die Relativierung der Predigt in der tridentinischen Messe, die erst durch die vatikanische Liturgiereform beendet worden ist, wenigstens in der Theorie. Ein echtes Plus ist die Einbindung der Predigt in die reiche Formen- und Zeichensprache der katholischen Liturgie (vor allem, aber nicht nur bei einer Eucharistiefeier), die auf evangelischer Seite heute mehr Anerkennung als früher findet.

7. Die polemische Theologie

In den Selbstreflexionen protestantischer Theologie zählen am meisten die polemischen Schriften Luthers, in denen er die reformatorische Programmatik profiliert, die «Altgläubigen», aber auch die «Schwärmer» attackiert und die «Evangelischen» motiviert. Als Fanal gelten die reformatorischen Hauptschriften von 1520⁶² «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung»⁶³, «*De captivitate Babylonica ecclesiae præludium*»⁶⁴ und «Von der Freiheit eines Christenmenschen»⁶⁵. Sie ziehen gleich zu Beginn politische, ekklesiologische und anthropologische Konsequenzen aus der neuen Einsicht in Gottes Gerechtigkeit, zu der Luther als Exeget gelangt ist. Sie führen über die Kritik am Ablass weit hinaus. Schon die Zeitgenossen waren gespaltenen Meinung; heute ist es nicht wesentlich anders: Die einen sehen Dokumente einer katholischen Reformtheologie, die von der Mehrheit der Gläubigen, vor allem aber der Hierarchie verkannt worden sind,

die anderen Scheidungspapiere, die, je nach Betrachtungsweise, entweder die eheliche Treue in der einen Kirche aufgekündigt oder aber eine Zwangsehe glücklich beendet haben. In 500 Jahren ist die Zeit zwar über den Anfang hinweggegangen, weil sich andere Herausforderungen und Konflikte in den Vordergrund geschoben haben. Aber die reformatorischen Programmschriften sind nicht nur von historischem Interesse, weil sie helfen, die genuine Intention Luthers zu erkennen und von ihr her die Wirkungsgeschichte der Reformation kritisch zu rekonstruieren.

Innerhalb der Programmtexte Luthers spielt die Theologie der Bibel eine Schlüsselrolle, die aber selten als solche reflektiert wird. Der Blick auf sie erlaubt zweierlei: erstens die Einschätzung, wie Luther als Exeget theologisch agiert, zweitens die Überlegung, wie sich seine Fokussierungen – damals wie aber auch heute – im Licht der Bibel wahrnehmen und einschätzen lassen.

Die Freiheitsschrift⁶⁶ will den aktuellen Sinn der Rechtfertigungslehre erschließen. Sie setzt deshalb bei Paulus an, isoliert ihn aber nicht, sondern markiert die Antithese zwischen dem Christusglauben und den Gesetzeswerken als genuine Pointe biblischer Theologie, die es in ihrer kritischen Kraft zu vergegenwärtigen gilt. Die berühmte Eingangsthese lautet: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan». Die dialektische Paradoxie, die für den lutherischen Freiheitsbegriff signifikant ist, wird gleich einleitend als Paulustheologie gekennzeichnet und direkt anschließend mit 1Kor 9,19 («Ich bin frei in allen Dingen und habe mich zu jedermanns Knecht gemacht») apostolatstheologisch begründet, sodann mit Röm 13,8 ethisch appliziert («Ihr sollt niemand zu etwas verpflichtet sein, außer dass ihr euch untereinander liebet») und schließlich mit Gal 4,4 christologisch unterfüttert, dass Gott seinen Sohn «dem Gesetz untertan gemacht» habe. In dieser paulinischen Theologie kann Luther begründen, weshalb die Freiheit nicht Willkür bedeutet, sondern Prägung durch den Glauben und Gehorsam gegen Gottes Wort, so dass die Entfremdung der Sünde beendet wird. Gleichzeitig will er aber auch zeigen, dass der genuin biblische Ansatz einer Theologie der Freiheit notwendig die Kritik der «Werke» umfassen muss – keineswegs, um die Ethik zu relativieren, was ihm schnell unterstellt wurde, wohl aber, um die Erwartung zu destruieren, durch religiöse Leistungen Gottes Anerkennung verdienen zu müssen oder zu können. Luther zielt im Zuge dessen auf die Zurückweisung derjenigen Frömmigkeitsübungen, die – wie nicht nur der Ablass, sondern z.B. auch Wallfahrten und Kleidervorschriften – von der kirchlichen Autorität geboten würden, aber keine Grundlage in der Schrift hätten. Der kritische Impetus, die paulinische Kritik der «Gesetzeswerke» auf Kirchengebote zu beziehen, hat noch in den 60er Jahren des 20. Jh. zu einer Neuentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der katholischen Exegese geführt.⁶⁷ Sie hat aber ihre eigene Problematik. Denn in der neueren Paulusexegese ist deutlich geworden, dass die Vorherrschaft des Leistungsparadigmas eine Projektion westlicher Theologie ist, die den genuinen Ansatz der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht trifft, aber durchaus antijüdische Affekte auslöst.⁶⁸ Luthers Freiheitsschrift hat die in der Rechtfertigungslehre strukturell angelegte Kirchenkritik transformiert. Das ist durchaus das Recht einer kreativen Auslegung (wiewohl er den Protagonisten eines volkstümlichen Katholizismus wohl kaum gerecht geworden ist). Die Interpretationsgeschichte der paulinischen Theologie, die heute ökumenisch erfolgen kann, zeigt aber im Rückblick,

dass Luthers Paulusexegese fokussiert ist. Er selbst hat in seiner aggressiven Kritik der Bauernkrieger die Freiheitsschrift nachbessern zu müssen gemeint, aber doch von Anfang an (auch in den Vorlesungskommentaren) die soziale Sprengkraft der paulinischen Rechtfertigungslehre unterschätzt: ein Preis der starken Differenzierung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche.

Mit seinem streitbaren Büchlein über die Kirche will Luther den «Laienkelch» begründen. Das ist der Anlass. Aber er geht darüber hinaus und positioniert sich im – damals offenen – Diskurs über die Sakramente: Nur Taufe und Abendmahl sowie die Buße seien als Sakramente anzuerkennen, nicht jedoch z.B. die Priesterweihe oder die Krankensalbung (obgleich sie zum Auftrag Jesu an seine Jünger nach der Aussendungsrede gehört). Das Konzil von Trient hat später die katholische Lehre der sieben Sakramente festgeschrieben, aber nicht denselben Sakramentenbegriff verwendet. Luther steht in der Perspektive Augustins und seines Paulinismus, wenn er neben der Einsetzung durch Christus auch den Zusammenklang zwischen äußerem Zeichen und innerer Wirkung als konstitutiv ansieht; es ist gleichfalls augustinisch gedacht, den Wortcharakter der Sakramente und die Notwendigkeit des Glaubens zu betonen. All das ist in der Schrift begründet und war in der katholischen Tradition zuhause, wenngleich es in einer notorischen Engführung der damaligen Theologie auf die Frage der Spendevollmacht nicht klar zutage getreten ist. Luther hat allerdings in seiner Kritik verkannt, dass die Formel *ex opere operato*, die das Konzil von Trient verteidigen wird (DH 1608), nicht, wie er meinte, den Glauben ausschalten, sondern im Gegenteil die Wirkung des Sakramentes von der Disposition des Spenders unabhängig halten sollte, um des Heiles der Gläubigen willen und im Glaubensraum der ganzen Kirche. Augustinus hat dies im Donatistenstreit herausgearbeitet; mit Phil 1, 15ff liegt eine Begründung aus der Schrift nahe. Luther hat auch weder die Pointe der Transsubstantiationslehre erfasst noch das gewürdigt, was – mit dem Alten Testament, mit Paulus und dem Hebräerbrief – zu Recht «Opfer» genannt werden kann. Doch sind dies polemische Ausschläge, die zwar hüben und drüben teils zu kirchentrennenden Eckpfeilern hochstilisiert worden sind, bei Lichte betrachtet aber zeitbedingte Zuspitzungen sind, die sich in einer schrifttheologischen Diskussion relativieren lassen.⁶⁹ Das erschließt sich aus der Logik Luthers selbst, weil er mit dem Gedanken arbeitet, ohne ihn jedoch konsequent zu verfolgen, im Grunde gebe es nur ein *sacramentum*, nämlich Jesus Christus selbst. Der konfessionelle Streitpunkt ist dann das Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche. Hier ist manches offen; aber die Konzentration auf dieses Verhältnis würde erheblich zu Versachlichung der Debatte beitragen.

Die Adelsschrift wird gleichfalls oft als Bruch mit der katholischen Kirche gedeutet, weil sie das Priestertum aller Gläubigen lehre und damit das Papst- wie das Bischofsamt destruiere. Ein Blick auf ihre Schriftrezeption rät jedoch erneut zur Zurückhaltung. Zwar ist das Buch «über des christlichen Standes Besserung» weniger Exegese als die anderen Programmschriften von 1520. Aber bereits das erste Argument geht auf 1Kor 12 zurück, die Charismenlehre und Leib-Christi-Ekklesiologie des Apostels, der eine Verschiedenenheit der Gaben, aber einen gemeinsamen Ursprung erkennt, Gott, und einen gemeinsamen Ort ihres Gebrauchs, die Kirche. Im weiteren Argumentationsgang rekurriert Luther auf den Ersten Petrusbrief, der die königliche und priesterliche Würde eines jeden Mitglieds im Volk Gottes (mit Ex 19) betont und davon die Berufung zur Verkündigung des

Wortes Gottes ableitet, in Worten und mehr noch in Taten (1Petr 2,5.9). Die basale Bedeutung beider Positionen für die Ekklesiologie ist aber unstrittig. Luther hat sie mit gutem Grund gegen eine klerikale Standeslehre geltend gemacht, die in der katholischen Kirche zur Herrschaft gelangt war, weil sie moderne Professionalisierung mit der Sakralität des Dienstes zu verbinden verstand. Dass Luther ausgerechnet den Adel zur Kirchenreform anhalten wollte, ist eher der Not der Zeit geschuldet als seiner eigenen Theologie. Die massive Polemik gegen den Papst vermischt Amt und Person. Entscheidend ist aber, dass Luther selbst aus der Ekklesiologie des gemeinsamen oder allgemeinen Priestertums keineswegs die Konsequenz gezogen hat, das kirchliche Amt der Verkündigung und Sakramentspendung abzuschaffen; im Blick auf die Pastoralbriefe wäre das auch selbstwidersprüchlich gewesen. Deshalb ist die Amtstheologie zwar nach wie vor das größte Problem auf dem Weg einer ökumenischen Verständigung, aber keine unüberwindliche Grenze.⁷⁰

In den reformatorischen Programmschriften des Jahres 1520 ist der Rekurs auf die Heilige Schrift konstitutiv. Aus der damaligen Perspektive betrachtet, ist er innovativ und radikal, bricht aber nicht aus dem aus, was die katholische Theologie möglich gemacht hat. Wie später die Disputationen zeigen, ist die Aufgabe, sich an der Schrift ausweisen zu müssen, im Prinzip unstrittig, und die Fähigkeit, mit der Schrift zu argumentieren, bei den guten Theologen aller Seiten groß. Luther ist kirchenreformerisch stärker als seine Vorläufer und Gegner engagiert, auch was Strukturfragen anbelangt. Das hat den Unterschied ausgemacht. Weil er keine adäquate Antwort gefunden hat, ist es zum Bruch gekommen – unabhängig von der Frage, ob er den Bruch herbeigeführt oder ob man mit ihm gebrochen hat. Alternativlos war die Geschichte nicht, unglücklich auch. Deshalb ist die ökumenische Bewegung nicht aussichtslos, sondern aussichtsreich.

Von heute aus betrachtet, führt die Tatsache, dass Luther sich so intensiv auf die Schrift bezogen und sich so deutlich einem schriftgemäßen Urteil zu beugen erklärt hat, zu einer doppelten Erkenntnis. Einerseits hätte Luther seine Reformimpulse für die Kirche, die zu einem guten Teil an der Zeit waren, ohne seine Exegese nicht geben können; andere Quellen fehlten oder sind – wie die Mystik – ihrerseits tief biblisch verankert. Andererseits relativiert die Schrift seine Polemiken und seine Theorien, die zu reformatorischen Aktionen geführt haben oder sie legitimieren sollten. Deshalb eröffnet die heutige Exegese, die ökumenisch gemeinsam erfolgen kann, die Chance, jenseits von Affirmation und Aversion zu einer differenzierten Einschätzung der damaligen Kirchenreformvorschläge Luthers zu gelangen und ihre heutige Plausibilität zu prüfen. 1520 hat Luther seine Stacheln ausgefahren, um sich in harten Kontroversen zu behaupten. Man braucht nicht jede scharfe Pointe zu dogmatisieren, um das Erbe Luthers zu verwalten. Er selbst hat vieles später relativiert, weil er in anderen Herausforderungen als denen des Aufbruchs andere Seiten der Bibel entdeckt hat, anderes aber radikalisiert, weil er die Hoffnung auf Einheit, die aber in der Schrift begründet ist, nicht mehr gehegt hat.

8. Die ökumenische Chance

Luther kann nicht die hermeneutischen Probleme einer katholischen Schrifthermeneutik lösen, die sich nicht nur der persönlichen Glaubensorientierung, sondern auch einer Umkehr und Reform der Kirche verpflichtet sieht. Er ist in seiner

Exegese, seiner Predigt, seiner Theologie ganz und gar Kind seiner Zeit. Aber in dieser Zeit hat er die Tür zu einer theologischen Schriftermeneutik aufgestoßen, die zuzuschlagen von katholischer Seite es keinen Grund gibt. Im Gegenteil: jede Theologie der Heiligen Schrift, die sich nicht kritisch und konstruktiv mit der Exegese Luthers und der reformatorischen Bewegungen auseinandersetzte, bliebe unter ihren Möglichkeiten.

Luther selbst konnte zu seiner Zeit deshalb eine kritische Theologie aus der Heiligen Schrift entwickeln, weil er Exegese nicht nur als Philologie verstanden hat, sondern als religiöse Orientierung, die im Prozess der Auslegung zu einem neuen Leben anleitet, nicht nur Einzelne, sondern auch die ganze Kirche. Er hat erstens Exegese als Theologie getrieben, zweitens Predigt als konsequente Schriftauslegung angelegt und drittens Theologie als Orientierung an der Heiligen Schrift gelehrt. Damit setzt er Maßstäbe, nicht nur für die evangelische Theologie.

Die historisch-kritische Exegese hat die Distanz zwischen der Bibel und der heutigen Lesergemeinde vergrößert, aber dadurch auch neue Möglichkeiten der Begegnung geschaffen. Die kanonische Exegese ordnet die Bibel von Anfang an in den Traditionsprozess ein, dem sich die Bibel aus der Geschichte Israels und der Urgemeinde heraus verdankt. Auch sie kann den historischen Abstand nicht leugnen. Aber sie kann ihn dadurch überbrücken, dass sie Exegese nicht von der Liturgie, Forschung nicht von Katechese und Text nicht vom Glauben separiert.

Im 16. Jahrhundert ist es zur Spaltung der Kirche gekommen, für die symbolisch die Verbrennung der Bannandrohungsbulle wie des *Corpus iuris canonici* 1520 und juristisch die Exkommunikation 1521 steht. Dass dies nicht das Ende der Geschichte sein muss, sondern einen neuen Anfang erlaubt, hängt entscheidend daran, dass Luther sich auf die Heilige Schrift berufen und sich wie seine Kritiker unter ihr Urteil gestellt hat.

ANMERKUNGEN

¹ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA) 54 (1928) 185f.

² Vgl. Heinz SCHILLING, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2014, 144–150.

³ Die Einbindung in den Reformkatholizismus seiner Zeit betont Daniela BLUM, *Der katholische Luther*, Paderborn 2016.

⁴ Vgl. Otto Herrmann PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialoges*, München 1967. Nachdruck Darmstadt 1985.

⁵ Vgl. Rudolf VORDERHOLZER, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013.

⁶ Vgl. Otto Hermann PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, bes. 83–107.

⁷ Als Kulturkonflikt zwischen Deutschland und Rom deutet die Reformation hingegen Volker REINHARDT, *Luther der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016. Die Relativierung der Theologie widerspricht aber der religiösen Prägung der Kultur.

⁸ Joseph RATZINGER, *Kommentar zu Dei Verbum*, in: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581, hier 577.

⁹ Joseph LORTZ, *Reformation in Deutschland*, Bd. I, Freiburg 1939, 176.

¹⁰ RATZINGER, *Kommentar zu Dei Verbum* (s. Anm. 8), 521f.

¹¹ So auch in der Programmschrift für 2017: KIRCHENAMT DER EKD, *Rechtfertigung und Freiheit*. 500

Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2014.

¹² Vgl. Henning Graf REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jh.*, München 2001.

¹³ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962), in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen ³1979, 11–21.

¹⁴ Paradigmatisch ist die Studie: KIRCHENAMT DER EKD, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD*, Gütersloh 2013.

¹⁵ Vgl. Kurt KOCH, *Exegese im Dienst an der Einheit. Erwartungen an den «Evangelisch-Katholischen Kommentar» für Kirche und Ökumene*, in: Ulrich LUZ – Thomas SÖDING – Samuel VOLLENWEIDER (Hg.), *Exegese – ökumenisch engagiert. Der «Evangelisch-Katholische Kommentar» in der Diskussion über 500 Jahre Reformation*, Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2016, 31–42.

¹⁶ So wichtig die Bibel als Medium der Reformation war, darf sie allerdings nicht monopolisiert werden; vgl. Wilhelm DAMBERG – Ute GAUSE – Isolde KARLE – Thomas SÖDING (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2015.

¹⁷ Vgl. Christoph BÖTTIGHEIMER, *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis*, Freiburg i. Br. 2016.

¹⁸ Vgl. Martin BRECHT, *Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation*, Stuttgart ²1983 (1981), 88–103.

¹⁹ Seine Eltern hätten ihn «mit ihrer strikten Disziplin schließlich bis ins Kloster» getrieben, «doch ich wurde nur kleinmütig»: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA). Tischreden 3, 415f (3566A).

²⁰ Vgl. Volker LEPPIN, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007, 151f.

²¹ Für das Mittelalter auf der Basis der Antike und mit Blick auf die Neuzeit umfassend erschlossen von Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I–IV* (Théologie 41), Paris 1959–1961.

²² Herausgearbeitet von Volker LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

²³ Adolf VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (¹1921/²1924), Darmstadt 1985, 248f (1. Auflage) resp. 217 (2. Auflage).

²⁴ Verkannt von Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Marburger Jahrbuch Theologie 25 (2013) 83–119.

²⁵ Vgl. Hermann von LIPS, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004. Zum Alten Testament vgl. Roger T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids 1985, speziell zur Septuaginta vgl. Mogens MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS 206), Sheffield 1996.

²⁶ Vorrede auf die Episteln Sankt Jakobi und Judas, in: Das Neue Testament 1522, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel* 7, 25–32.

²⁷ Auf einem anderen Blatt steht, dass er aus dem Alten Testament die sog. «Apokryphen» herausgelöst hat; hier waren eher philologische als theologische Aspekte leitend: die Unterscheidung zwischen original hebräisch und original griechischen (oder damals nur griechisch überlieferten) Schriften. Zur Debatte vgl. Siegfried MEURER (Hg.), *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*, Stuttgart ²1993.

²⁸ Der evangelische Kommentator Wiard POPKES hat das Bild geprägt, Jakobus möge eine «stroherne Epistel» sein, aber bisweilen leiste ein stroherner Besen beim Ausfegen gute Dienste: *Der Brief des Jakobus* (ThHK 14), Leipzig 2001.

²⁹ Fokussiert von Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.

³⁰ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA). Tischreden 1, 69, 14–20 (146).

³¹ Vgl. Siegfried MEURER (Hg.), *Was Christum treibet. Martin Luther und seine Bibelübersetzung* (Bibel im Gespräch 4), Stuttgart 1996.

³² ERASMUS VON ROTTERDAM, *Novum instrumentum omne*, Basel 1516. Zur Einordnung vgl. Peter WALTER, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991.

³³ Vgl. Bonifatius FISCHER, *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* (Vetus Latina / Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 12), Freiburg i. Br. 1986.

- ³⁴ Martin LUTHER, *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), in: Weimarer Ausgabe 30.2 (1909) 632–646.
- ³⁵ Vgl. Christoph BENKE, *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*, Freiburg i.Br. 2007.
- ³⁶ Die historischen Ambivalenzen beschreibt Heinz SCHILLING, *Luther und die Reformation 1517–2017*, in: Uwe SWARAT – Th. SÖDING (Hg.), *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven* (QD 277), Freiburg i. Br. 2016., 17–28, bes. 21ff.24.
- ³⁷ Der Schwerpunkt lag im frühen 20. Jh. Die Initiativen sind aber deutlich älter; vgl. Peter SCHEUCHENPFLUG, *Die katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert*, Würzburg 1997.
- ³⁸ Vgl. Corinna DAHLGRÜN – Jens HAUSTEIN (Hg.), *Anmut und Sprachgewalt. Zur Zukunft der Lutherbibel*, Stuttgart 2013.
- ³⁹ Vgl. Siegfried MEURER (Hg.), *Die neue Lutherbibel. Beiträge zum revidierten Text 1984* (Die Bibel in der Welt 21), Stuttgart 1985.
- ⁴⁰ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 2–5 (1884–1892).
- ⁴¹ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 56 (1938): Der Brief an die Römer. In Bd. 57 der Weimariana (1939) sind die erhaltenen Nachschriften zum Römer-, Galater- und Hebräerbrief ediert. Einen genauen Vergleich stellt an: Gabriele SCHMIDT-LAUBER, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16* (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen 6), Köln u.a. 1994. Zum theologischen Nerv der Römerbriefvorlesung vgl. Hans HÜBNER, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*, Witten 1965.
- ⁴² Die studentische Nachschrift seiner frühen Galatervorlesung hat Luther 1519 mit einem längeren Vorwort herausgegeben: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 2 (1884) 436–618. Eine gekürzte Fassung hat Luther 1523 besorgt; abgedruckt in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 57 (1939).
- ⁴³ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 40/I.II (1911).
- ⁴⁴ Vgl. Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem theologischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 61–110.
- ⁴⁵ Vgl. Thomas KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main – Leipzig 2009, 149.
- ⁴⁶ Vgl. Manfred GERWING, *Sensus fidei und consensus fidelium. Bemerkungen zum Glaubenssinn der Gläubigen in der Theologie des Mittelalters*, in: Th. SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission* (QD 281), Freiburg i. Br. 2016, 190–212. Die Theologie bezieht sich Thomas zufolge im Kern auf den festen, den wahren Glauben, der im Volk Gottes zuhause ist, wie es von der Schrift her die lebendige Tradition der Kirche prägt. In dieser Dynamik hat das magisterium eine dienende Funktion, die sich der Theologie differenziert erschließt. Luthers Polemiken gegen die «Scholastiker» zeichnen ein Zerrbild.
- ⁴⁷ Unterschätzt von Kurt FLASCH, *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 2013.
- ⁴⁸ Besonders aufschlussreich sind die Pauluskommentare des Petrus Lombardus (PL 191–192), besonders der zum Römerbrief (PL 191, 1301–1534). Sie haben als Magna glossatura, mit der Glossa ordinaria eng verknüpft, eine herausragende Bedeutung für die gesamte mittelalterliche Theologie gewonnen, bis weit in die Reformationszeit hinein und darüber hinaus, sind aber im Schatten konfessionalistischer Theologien selten differenziert gewürdigt worden – Hinweis von Volker Leppin, Tübingen. Zum negativen Image der Scholastik bei Luther stark beigetragen hat mit seiner Aufarbeitung die vielfach nachgedruckte Kollektion von Gabriel BIEL, *Collectorium sive epitome in magistri sententiarum libros IV*, Brixen 1574; vgl. John L. FARTHING, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism in the Eye of the Reformation* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 9), Durham, NC 1988.
- ⁴⁹ Sch. Gal 2, 16 (WA 2, 490, 29): «Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vera facta, ostendit, quod cor et nomen domini sint unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus quibus pollet nomen domini.»
- ⁵⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Opera IX: De libero arbitrio* (B, Frühe philosophische Schriften), zweisprachige Ausgabe, hg., eingeleitet und übersetzt von Johannes BRACHTENDORE, Paderborn 2006.
- ⁵¹ ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio Diatribe sive collatio* (1524), in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner WELZ, Band 4, Darmstadt 1969, 1–195 (lateinisch – deutsch).
- ⁵² *De servo arbitrio*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 18 (1908) 600–787.
- ⁵³ Vgl. Verena MÄTZKE, *Gerechtigkeit als «fromkeit». Luthers Übersetzung von iustitia Dei und ihre Bedeutung für die Rechtfertigungslehre heute* (Marburger Theologische Studien 118), Leipzig 2013.
- ⁵⁴ Vgl. Christian FREVEL – Oda WISCHMEYER, *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB. Themen 11), Würzburg 2003.

- ⁵⁵ Eine klare Gegenposition bezieht Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I–II*, Freiburg i. Br. 2011.
- ⁵⁶ WA 2, 445, 32–35.
- ⁵⁷ Vgl. René WETZEL – Fabrice FLÜCKIGER (Hg.), *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit. La prédication au Moyen Age entre oralité, visualité et écriture*, Zürich 2010.
- ⁵⁸ Vgl. Sibylle ROLF, *Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums*, Leipzig 2008. Freilich wäre noch stärker die Aktivität des Hörens und Verstehens zu betonen.
- ⁵⁹ *Acht Sermonen D. Martin Luthers, von ihm gepredigt in der Fastenzeit 9.–16. März 1522*. Edition und Einführung von Gerhard KRAUSE, in: Karin BORNKAMM – Gerhard EBELING (Hg.), *Martin Luther. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt am Main 1983, 271–307.
- ⁶⁰ Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt 1521, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 7 (1897) 538–604.
- ⁶¹ Vgl. Regine HAUB, *Die Geschichte der Jesuiten*, Darmstadt 2014, bes. 36–70.
- ⁶² Historisch differenziert eingeordnet von Volker LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2015 (2004), 151–164.
- ⁶³ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 6 (1888) 381–469.
- ⁶⁴ A.a.O. 484–573.
- ⁶⁵ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 7 (1897) 12–38.
- ⁶⁶ Vgl. Reinhold RIEGER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate Christiana. Ein Kommentar*, Tübingen 2007.
- ⁶⁷ Vgl. Josef BLANK, *Paulus. Von Jesus zum Urchristentum*, München 1982, 42–85.
- ⁶⁸ Vgl. Matthias KONRADT, *Luthers reformatorische Entdeckung – Eine Relektüre aus exegetischer Sicht*, in: Martin HEIMBUCHER (Hg.), *Reformation erinnern. Eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene* (Evangelische Impulse 6), Neukirchen-Vluyn 2013, 13–41.
- ⁶⁹ Das hat die ökumenische Studie zu den Lehrverurteilungen gezeigt; vgl. Gunter WENZ, *Die Sakramente nach lutherischer Lehre*, in: Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg – Göttingen 1990, 72–98.
- ⁷⁰ Vgl. Walter KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern 2016, 30ff. Er weist darauf hin, dass Luther durch seine spätere Pastoralpraxis selbst die polemischen Spitzen der Adelschrift abgeschliffen hat – allerdings nicht mehr im Zeichen einer Einigung mit Rom.

ABSTRACT

Critical Theology from the Heart of Scripture: Challenges of Luther's Exegesis for a Church Reform. Martin Luther is first and foremost an exegete. His interpretation of the Holy Scripture is the most important source of his theological thinking, including his proposals for a Church reform and later on his legitimization of the so-called «reformation». He acts as professor, who gives lectures, as preacher, who discovers the «today» of the biblical message, and as theological commentator and agitator who argues with biblical arguments. His methods connect him with the theology of his time. His highlighting of the biblical message marks his characteristic profile. Thus Martin Luther's exegeses provoke the Catholic Church to discover her own treasure of theology according to the Scriptures.

Keywords: *exegesis – hermeneutics – common priesthood – freedom – church reform – ecumenism – preaching – polemics*

MAGNUS LERCH · WIEN

GNADE UND FREIHEIT – PASSIVITÄT UND AKTIVITÄT

Anthropologische Perspektiven auf ein ökumenisches Grundproblem

Wie kommt Gottes Gnade – sein freies, geschichtliches Heilshandeln – beim Menschen an, sodass er aus ihr zu leben vermag? Ist das Zustandekommen des Glaubens ausschließlich auf Gottes Wirken zurückzuführen, oder ist hier auch die Freiheit des Menschen beteiligt? «Wie der Mensch», so schreibt Eberhard Jüngel in seiner 1998 erstmals erschienenen Gesamtdarstellung des Rechtfertigungsglaubens, «beim Geschehen seiner Rechtfertigung *ausgeschlossen* und wie er in es *einbezogen* ist, das war der eigentliche Kontroverspunkt zwischen evangelischer und römisch-katholischer Rechtfertigungslehre.»¹ Es ist um diesen Kontroverspunkt nicht mehr still geworden. Auch nicht nach der für das ökumenische Gespräch wegweisenden «*Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*», die 1999 vom Lutherischen Weltbund und der Römisch-Katholischen Kirche unterzeichnet wurde. Sie hält bekanntlich einen Grundkonsens im Verständnis der Rechtfertigung fest, der durch unterschiedliche Auslegungen auf beiden Seiten nicht aufgehoben wird. Die differenten Interpretationen dürfen darum aber auch nicht von vornherein in direktem Widerspruch zueinander stehen. Insbesondere im Gefolge der Aufnahme der lutherischen Formel «*mere passive*» in Paragraph 21 regte sich Widerspruch seitens der katholischen Theologie: Wie ist die Aussage, dass der Mensch «die Rechtfertigung nur empfangen kann (*mere passive*)» vereinbar mit dessen «volle[m] personale[n] Beteiligtsein»²?

Luthers Kurzformel «*mere passive*» begegnet in seiner Schrift über den unfreien Willen («*De servo arbitrio*»), die bis heute nichts an provokativer Kraft verloren hat. Dort entwickelt Luther die Passivität und Ohnmacht des menschlichen Willens als anthropologische Kehrseite göttlicher Alleinwirksamkeit: Weil Gott allein aus freier Gnade erwählt und den Glauben bewirkt, «verhält sich der Mensch rein passiv [*mere passive*]»; wir werden «Söhne Gottes [...] durch die uns von Gott gegebene Kraft, nicht durch die uns eingepflanzte Kraft des freien Willensvermögens.»³ Anthropologisch gewendet ist also die ökumenische Zentralfrage nach der Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit die Frage nach der Zuordnung von Passivität und Aktivität des Menschen: Wird der Glaube primär (oder sogar ausschließlich?) dadurch konstituiert, dass der Mensch von Gottes Gnade ergriffen und bestimmt wird, oder ist er ohne freie Selbstbestimmung, ohne ein Sich-Ergreifen-Lassen nicht zu denken?

MAGNUS LERCH, geb. 1982, Dr.theol., ist Universitätsassistent am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.

Der vorliegende Beitrag bezieht das Gnade-Freiheits-Problem auf die anthropologische Dimension des Aktivitäts-Passivitäts-Problems und lotet im Rahmen einer *Denkformanalyse* Verständigungsmöglichkeiten zwischen evangelischer und katholischer Theologie aus.⁴ Lassen sich deren Anliegen in ihrem Eigenrecht wahrnehmen und als möglicherweise komplementäre Perspektiven zur Geltung bringen, die sich wechselseitig kritisieren und korrigieren können? In diese Richtung zielen die Überlegungen *Jürgen Werbicks*, die in einem *ersten* Schritt zur Sprache kommen sollen. Werbick sucht in ökumenischer Absicht nicht nur das Gespräch mit der lutherischen Gnadenlehre, sondern auch mit dem Ansatz *Thomas Pröppers*, der in der gegenwärtigen katholischen Systematik am entschiedensten das neuzeitliche Subjekt- und Freiheitsdenken rezipiert und so von der aktiven Freiheit des Menschen auch der Gnade *gegenüber* ausgeht. Dieser Ansatz soll mit dem Konzept *Eberhard Jüngels* konfrontiert werden, das das lutherische Passivitätsmotiv konstruktiv aufnimmt. Gezeigt werden soll: Beachtet man Methode und «Denkform» des jeweiligen Ansatzes – also das ihm zugrunde liegende Vorverständnis, die Denkrichtung und den Sprachstil –, dann können beide sich nicht nur annähern, sondern auch bereichern.

1. Wahlfreiheit versus gebundene Freiheit. Zur Bestimmung des Kontroverspunktes bei Jürgen Werbick

Jürgen Werbick kommt das Verdienst zu, deutlich gemacht zu haben, dass wir es in dem gnadentheologischen Konflikt zwischen katholischer und evangelischer Theologie mit verschiedenen Freiheitskonzeptionen zu tun haben, die beide auf die Überhangprobleme der jeweils anderen bezogen sind – und sich gerade deshalb wechselseitig herausfordern: einerseits das Modell der Freiheit als «Wahlfreiheit» oder auch «Selbstursprünglichkeit»; andererseits das Verständnis der Freiheit als «gebundene Freiheit».⁵ Wenn ich recht sehe, lassen sich zusammenfassend jeweils vier Charakteristika benennen, die Werbick beiden Konzepten zuschreibt und die sich zueinander (zunächst?) konträr verhalten. Um jeweils nur den Kern der Argumente herauszupräparieren, paraphasiere ich sie im Folgenden und verdeutliche sie z.T. anhand von Aussagen Luthers oder des Trienter Konzils.

a) Freiheit als Möglichkeit der Wahl

Freiheit ist hier, *erstens*, als Selbstursächlichkeit gedacht: Frei bin ich dann, wenn ich von mir aus Handlungen initiieren kann und Urheber meiner Akte bin. Schon alltagssprachlich würden wir eine Entscheidung wohl dann als unsere eigene und freie bezeichnen, wenn für ihr Zustandekommen nicht ausschließlich externe Ursachen und Bedingungen, sondern auch wir selbst verantwortlich sind, sie also im letzten nicht ableitbar ist, weil sie unserem eigenen, unvertretbaren Willensakt entspringt. Von *meiner* Entscheidung spreche ich dann, wenn *ich* mich – nicht von außen genötigt – gebunden, also «für etwas» entschieden habe. Dazu gehört, *zweitens*, die Fähigkeit des Sich-Verhaltens zu dem, was mir begegnet, des Distanzierens und Reflektierens der Möglichkeiten, die sich mir zur Wahl stellen, des kritischen Abwägens von Gründen, durch die ich mein Handeln bestimmen lassen kann. Gnadentheologisch entspricht dem, *drittens*, die Annahme einer Freiheit des Menschen

gegenüber der Gnade: Er kann sie annehmen oder ablehnen, sie kommt nicht ohne seine freie Zustimmung bei ihm an. Ohne dieses Freiheitsverständnis in anachronistischer Weise unmittelbar dem Konzil von Trient zuordnen zu wollen, kann mit Michael Greiner gesagt werden, dass das Tridentinum im Rechtfertigungsdekret genau diese «echte soteriologische Alternativenmächtigkeit des Menschen profiliert», und zwar «in dogmengeschichtlich singulärer Deutlichkeit»⁶. Zwar kann, so heißt es hier, der Mensch sich selbst der Gnade nur öffnen, wenn sie ihm schon zuvor gekommen ist. Des Menschen echte Zustimmung entspringt aber so sehr seinem «Eigenen», dass auch die Ablehnung der Gnade möglich wäre.⁷ Soll der Mensch aber *von sich aus* sein eigenes «Ja» oder «Nein» zur Gnade sprechen können (wenn auch ersteres durch die Gnade bedingt ist), so setzt dies voraus, dass seine Freiheit nicht so radikal durch die (Erb-)Sünde zerstört worden ist, dass er Gott *von sich aus* stets nur *ablehnt*. Im Sündendekret desselben Konzils heißt es daher, dass der freie Wille (*liberum arbitrium*) durch die Sünde «in seinen Kräften zwar geschwächt», aber «keineswegs ausgelöscht»⁸ worden ist. Luthers Passivitätsmotiv wird abgewiesen.⁹ Im Hinblick auf das Zustandekommen des Glaubens wird innerhalb dieses Freiheitsverständnisses, *viertens*, herausgestellt, dass der Glaube *mein* Akt ist und kein auferlegtes Schicksal. Auch als Sünder bleibt der Mensch freies Subjekt seines Denkens, Handelns und Glaubens – und er muss so gedacht werden, wenn gelten soll, dass die Gnade den Menschen nicht *von*, sondern *zu* sich selbst befreit, ihn *erneuert* und nicht durch einen neuen Menschen *ersetzt*. Das unzerstörbare *liberum arbitrium* bildet insofern das formale «Kontinuum», das verbürgt, dass es ein und derselbe Mensch ist, der aus den schuldhaft-tragischen Verstrickungen der Sünde befreit wird und so in neuer Weise *zu sich* findet; der im Glauben die Sinnerfüllung seines Daseins erfährt, auf die er als Geschöpf schon angelegt war. Das beschriebene Modell favorisiert tendenziell die *Aktivität* des Menschen: Freiheit kann sich als eigenwirksame in bestimmter Weise verhalten und entscheiden. Die Leitfrage ist: Welche Instanz im Menschen verbürgt, dass eine Entscheidung, Bindung oder Überzeugung wirklich meine eigene ist, von mir gegenüber meiner Vernunft und der Beurteilung Anderer verantwortet werden kann?

b) Gebundene Freiheit

Das Paradigma «gebundener Freiheit» setzt anders an. Werbick ordnet es Luthers Passivitätsmotiv zu. Freiheit wird hier, *erstens*, nicht formal als Wählen-Können verstanden, sondern von vornherein thematisiert unter der inhaltlichen Perspektive ihrer Erfüllung. Sie ist nur da gegeben, wo Freiheit etwas gefunden hat, mit dem sie sich *identifizieren* kann, was sie nicht nur *sollen*, sondern auch *gerne wollen* kann, wo es also eine Entsprechung zwischen ihr und dem gewählten Gegenstand gibt. Ich wähle, weil mir das Gewählte als «wählbares Gut» erscheint, weil ich mir von meiner Wahl etwas «verspreche». Immer habe ich Motive und Gründe, so und nicht anders zu wählen. Hätte ich sie nicht, wäre meine Entscheidung nicht frei, sondern willkürlich. Das aber bedeutet: Auf der Ebene realer Erfahrung ist der Vollzug der Freiheit ohne Neigung nicht denkbar. Luther beschreibt dies in «De servo arbitrio» an zentraler Stelle, nämlich wenige Zeilen vor der berühmt-berüchtigten Reittiermetapher:

Befrage die Erfahrung, wie wenig die zu überzeugen sind, die irgendeiner Sache leidenschaftlich anhängen. Andererseits: Wenn sie davon abgehen, dann gehen sie unter Gewalteinwirkung davon ab oder, weil sie sich von etwas anderem größeren Vorteil versprechen, niemals aber freiwillig. Wenn sie aber nicht berührt sind, lassen sie die Dinge gehen und geschehen, wie immer es geht und geschieht.¹⁰

Wenn sich Freiheit vollzieht, auf etwas hin öffnet, ist sie von dem Gewählten leidenschaftlich bewegt, berührt und motiviert. Fehlt ihr die Motivation, wählt sie nicht, lässt geschehen, was kommt. An dieser Stelle kommt es, *zweitens*, zu dem entscheidenden Anschlussproblem, das denn auch zu der schon angekündigten Reittiermetapher hinführt: Ist Freiheit ohne Neigung nicht denkbar, so besitzt Freiheit von vornherein ein passives Moment. Denn meine Neigungen, Motive und Antriebe sind mir insofern unverfügbar, als sie, wie *Christoph Marksches* bemerkt, nicht willentlich herstellbar sind – so wenig wie der «Affekt [...] spontaner Zuneigung oder Abneigung.»¹¹ Werbeck erläutert: «Gerade in der Spontaneität der Geneigtheiten, die den Willen bestimmen, erfährt der Mensch sich durch Kräfte bedingt, die ihn von «irgendwoher» zu diesem und eben nicht zu jenem geneigt *machen*.»¹² Luther bringt eben diese Erfahrung zur Geltung: Es steht nicht in meiner Macht, wovon ich bewegt werde. Aber wovon ich bewegt werde, bestimmt meine Entscheidungen. In äußerster und wohl auch missverständlicher Zuspitzung illustriert er dies an der Reittiermetapher:

So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt, wie ein Zugtier. Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: «Ich bin gemacht wie ein Lasttier und ich bin immer mit dir.» Wenn Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen.¹³

Der Mensch, so will Luther hier sagen, wählt nicht neutral zwischen «gut» und «böse». Sondern er wählt das Gute dann, wenn er von ihm berührt, eingenommen, «bewegt» ist – und er wählt das Böse dann, wenn es sein «Herz»¹⁴ gefangen genommen hat. Moderner ausgedrückt: Seine *aktive* Selbstbestimmung richtet sich nach dem, wodurch er *passiv* bestimmt wird. Daraus folgt, *drittens*, dass der Mensch nicht *gegenüber* der Gnade frei ist, sondern nur *in* ihr: Erst da, wo Gottes Liebe und Gnade mich bestimmen und mein Inneres prägen, werde ich frei von den vielen anderen, zweideutigen Einflüssen, Motiven und Manipulationen, in die ich verstrickt bin.

Im Herzensgrund des Gerechtfertigten mobilisiert sie [die Gnade; M.L.] alle Kräfte des Wohlwollens und der Wertschätzung, so dass die von der Gnade und Liebe Gottes Bewohnten frei werden zu guten Werken, weil sie diese zuinnerst und ohne die Nebenabsicht, sich selbst zu rechtfertigen, *wollen* können.¹⁵

Aus *dieser* Perspektive erscheint eine Freiheit, die die Gnade annehmen oder sie ablehnen kann, die das Gute oder das Böse wählen kann, abstrakt. Sofern nämlich die Freiheit *ab ovo* als motivierte und bewegte in den Blick kommt, müsste sie, wenn sie das Böse dem Guten vorzieht, von ihm schon bewegt sein: sie würde es nicht wählen, erschiene es ihr nicht «attraktiv».¹⁶ Das Angezogenensein vom Bösen aber ist Ausdruck nicht der Freiheit, sondern der Unfreiheit, nämlich der Verstrickung in (überindividuelle) Schuldzusammenhänge. Daraus resultiert, *viertens*, dass der

Glaube nicht als Akt der freien Zustimmung zur Gnade, sondern als Widerfahrnis und Bestimmtwerden durch sie beschrieben wird. Dass Menschen zum Glauben finden, sie «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» (*Schleiermacher*) haben bzw. «religiös musikalisch» (*Max Weber*) sind, ist nicht herstellbar. Gegenüber freiheitstheoretischen Argumentationsfiguren in der katholischen Theologie hat aus lutherischer Perspektive jüngst *Christine Axt-Piscalar* dieses Argument noch einmal ins Feld geführt und es explizit als «glaubensphänomenologisch» gekennzeichnet:

Ist es denn im Blick auf den Glaubensvollzug und das Zum-Glauben-Kommen wirklich so, dass gesagt werden kann, der natürliche Mensch stimmt der Gnade – und sei es auch durch die zuvorkommende Gnade bedingt – zu? [...] Oder ist es nicht vielmehr so, dass der Glaubende sich als ein von der Gnade Ergriffener vorfindet, sich als ein von der Gnade unverfügbar in den Glauben Eingeholter erfährt?¹⁷

Das beschriebene Modell favorisiert die *Passivität* des Menschen: Freiheit wird als immer schon durch innere Motive und Antriebe bewegte beschrieben, als eine «herkunftige» Freiheit, die sich nach dem richtet, was sie prägt und bestimmt. Die Leitfrage ist hier nicht die nach der formalen Instanz menschlicher Akte, sondern die nach ihrer inhaltlichen Konkrektion: Wie kommt es dazu, dass der Mensch sich konkret so und nicht anders verhält, dass er angezogen oder abgestoßen wird von dem Guten oder dem Bösen – und wie findet seine Freiheit ein inhaltliches Ziel, das sie nicht ebenso wählen wie nicht wählen kann, sondern mit dem sie sich so zu identifizieren vermag, dass dagegen die Alternative «verblasst», nicht mehr von existenzieller Bedeutung ist? Nach Luther gelingt ihm dies nicht aus sich selbst heraus, es muss ihm geschenkt werden: durch Gottes Geist, der das «Herz» des Menschen berührt, der Freiheit eine neue Richtung ihres Suchens und Strebens gibt und sie so zu dazu befreit, «gerne zu wollen», was sie von Gott her sein soll und darf.

c) *Jürgen Werbicks Vermittlungsvorschlag: Gleichursprünglichkeit von Gnade und Freiheit*

Werbick geht nicht davon aus, dass beide Freiheitskonzeptionen sich zu einem einzigen kohärenten Modell verfugen lassen.¹⁸ Vielmehr sieht er Überhangprobleme auf beiden Seiten – aber gerade darin verweisen sie aufeinander. Die Grenze des Paradigmas «gebundener Freiheit» liegt in den Aporien der Prädestinationslehre, die vor dem Hintergrund der Alleinwirksamkeitsthese einerseits und dem Faktum des Nicht-Glauben-Könnens einiger Menschen andererseits offenkundig werden: Wenn der Mensch tatsächlich rein passiv die Gnade empfängt, es also ausschließlich in Gottes Willen begründet liegt, ob jemand zu glauben vermag, fragt sich, warum nicht alle Menschen zum Glauben finden. Der Verdacht einer willkürlichen Gnadenwahl drängt sich auf.¹⁹ Die Grenze des ersten Paradigmas hingegen liegt in einer ebenso willkürlich erscheinenden Entscheidung des *Menschen*: Welche guten Gründe sollte er haben, sich gegen die Gnade zu entscheiden, die ihm doch definitiven Sinn und die Erfüllung des Daseins verheißt? Wenn Gottes Gnade ihm schon nahegekommen und er von ihr berührt worden ist (was angenommen werden muss, wenn er sich bewusst gegen sie entscheiden können soll), scheint existenziell wie theoretisch kaum nachvollziehbar, warum er sich sehenden Auges für sein

Unheil entscheiden sollte. An der zwischenmenschlichen Analogie der Liebe illustriert, wäre dies mit der «unmöglichen Möglichkeit» vergleichbar, sich grundlos, nur aus freiem Entschluss ausgerechnet der Person zu verschließen, die ich als die Liebe meines Lebens erkannt habe. Die Vorstellung einer «grundlosen Wahl» verwickelt also beide Modelle in Widersprüche, die nur dann nicht unauflösbar sind, wenn sich beide durch das jeweils andere Konzept korrigieren lassen:

Einerseits: Gottes Nahekommen in der Gnade erreicht mich nicht, ohne dass ich mich erreichen lasse. Andererseits: Ich kann mich von Gottes Gnade nicht erreichen lassen, wenn sie mir nicht die schlechthin verheißungsvolle Perspektive erfüllen Menschseins von sich aus erschließt. Die entscheidenden Operatoren in diesen Aussagen – sich erreichen *lassen* und erschließendes *nahe kommen* – müssen sich wechselseitig relativieren, wenn sie denkbar bleiben sollen. Man kann nur nachvollziehen, dass das Sich-erreichen-*Lassen* als Korrektiv fungiert zum einfach von sich her (von Gott her) geschehenden *Nahe-Kommen*, und dass das Nahekommen ein Sich-nahe-Gehen-*Lassen* erfordert, wenn es Menschen nicht überwältigen will.²⁰

Werbick plädiert daher für die These einer «Gleichursprünglichkeit von autonomer Selbstbestimmung und Ergriffenwerden»²¹ und für ihre Einbindung in das Freiheitsmodell Thomas Pröppers. Bevor dieser von Werbick gelegten, aber nicht weiter verfolgten Spur weiter nachgegangen wird, soll eine Reflexion zwischengeschaltet werden, die die methodischen Konsequenzen aus Werbicks Überlegungen in den Blick nimmt.

2. Aktivität und Passivität – und ein methodisches Problem von ökumenischer Relevanz

Folgt man dem Verlauf von Werbicks Argumentation, so wird von seinem Ende her deutlich: Die interkonfessionelle Kontroverse kann auch als Hinweis auf die unterschiedlichen Dimensionen des einen, menschlichen Freiheitsvollzugs verstanden werden. Werbicks These der «Gleichursprünglichkeit» von Selbstbestimmung und Bestimmtwerden bzw. Aktivität und Passivität will ja gerade darauf hinaus, dass wir es hier mit zwei irreduziblen anthropologischen Aspekten zu tun haben, die in jeder unserer Entscheidungen «vermischt» auftreten, sich allgemein-begrifflich nicht sauber trennen lassen, sondern nur individuell-biografisch erzählt werden können.²² Erst wenn eine der beiden Seiten (Selbstbestimmung oder Bestimmtwerden) verabsolutiert wird, kommt es zu theoretisch wie existenziell unbefriedigenden Entgegensetzungen.²³ Das eigentliche Problem scheint mir daher ein methodisches zu sein: nämlich die Gleichursprünglichkeit von Selbstbestimmung und Bestimmtwerden tatsächlich auch *denken* zu können und sie in *derselben* Denkform aussagen zu können. «Denkformen»²⁴ bezeichnen das Vorverständnis, den hermeneutische Horizont, von dem aus Menschen ihre verschiedenen Erkenntnisse und Erfahrungen sich aneignen, d.h. die *Art und Weise*, wie sie sich und ihre Umwelt verstehen: *Was* wir erfahren und verstehen, ist immer auch davon abhängig, *wie* wir dies tun. Insofern ist «Denkform» ein wissenschaftstheoretischer Analysebegriff, denn er erfasst «nicht das Wissen selbst, sondern [...] die für unser Verstehen grundlegenden Konstruktionsgesichtspunkte, nach denen ein faktisches Wissen in sich strukturiert und aufgebaut ist.»²⁵ Es gibt mittlerweile eine Reihe

von Versuchen, die interkonfessionellen theologischen Differenzen als eine Auseinandersetzung verschiedener Denkformen zu begreifen, denen jeweils unterschiedliche Kontexte, Erfahrungen und Fragestellungen zugrunde liegen.²⁶ Der Vorteil dieses Verfahrens ist, dass nicht *unvermittelt* inhaltliche Einzelaussagen abgeglichen werden, weil nur auf die propositionale Ebene geachtet wird, sondern danach gefragt wird, *wie* die Einzelaussagen überhaupt zustande kommen, welche leitende Sprach- und Denkform «hinter» ihnen steht – und ob nicht diese der Grund für den inhaltlichen Dissens ist, der daraufhin neu bewertet werden kann: Wenn ich weiß, *wie* jemand denkt, welchem Sprach- und Denkstil er grundsätzlich folgt, fällt es mir leichter, seine Einzelaussagen zu verstehen und mit meinen abzugleichen – ich kann «einordnen», was er sagt und wie er es meint.²⁷

Zwar sind, wie gesehen, die Dimensionen der Aktivität und Passivität faktisch beide der Freiheit («gleichursprünglich») inhärent. Sie sind aber kaum gleichursprünglich in einer einzigen Denkform aussagbar. Denn wir haben es hier mit verschiedenen Erkenntnisinteressen und konträr verlaufenden Reflexionsrichtungen zu tun. In der Thematisierung der erstgenannten Dimension verläuft die Denkbewegung von der Freiheit aus «auf etwas hin»: Sie kann sich verhalten, sich öffnen und sich verschließen, die Gnade annehmen oder sie ablehnen. Zur ihr gehört Spontaneität. Der Mensch wird von seinen Vermögen und Fähigkeiten, von seinem *Selbst*bezug her perspektiviert. Diese Reflexionsrichtung geht *logisch* vor, blickt auf den *formalen* Vollzug der Freiheit: Denken, Entscheiden, Handeln, Erfahren und Glauben setzen vernünftigerweise ein Subjekt dieser Vollzüge voraus – auch wenn damit noch nichts darüber gesagt ist, *wie* genau diese Vollzüge im Konkreten zustande kommen. Das primäre Frageinteresse lautet: Wodurch ist gewährleistet, dass eine Bindung (an Personen, Institutionen, Überzeugungen) meine vernünftig verantwortbare *Selbst*bindung und nicht Fremdbestimmung ist? In der Thematisierung der zweiten Dimension verläuft die Denkrichtung genau umgekehrt: Die Freiheit ist «von etwas her» – sie ist schon bestimmt, bevor sie sich selbst bestimmen kann; mehr noch: Ihre Wahl orientiert sich an dem, was sie schon bestimmt. Die paradox erscheinende Formulierung meint, dass reale Freiheit stets eine *motivierte* ist, sich nach einem «Wovon» richtet – von dem sie angezogen ist, erfreut oder abgestoßen wird. Sie wählt nicht voraussetzungslos. Der Mensch wird von seinen Abhängigkeiten, Bedingtheiten und Vorprägungen, von seinem *Welt*-bezug her perspektiviert. Diese Reflexionsrichtung geht *genetisch* vor und blickt auf den *konkreten* Vollzug der Freiheit: Überindividuelle Faktoren und Bestimmungen gehen meinen Entscheidungen voraus und in sie konstitutiv mit ein (wir würden heute etwa nennen: genetische, psychische, soziale, kulturelle Dispositionen). Von ihnen kann ich mich nicht ohne Weiteres distanzieren, sondern ich finde mich umgekehrt in ihnen schon vor. Das primäre Frageinteresse lautet: Welche Bestimmungen prägen – ob ich es weiß oder nicht – meine Selbstbestimmung? Welche Faktoren disponieren meine inneren Motive so, dass meine Entscheidungen zu einer gelingenden Identitätsbildung führen und ich die Erfahrung mache, «ich selbst» – also «ganz» und «heil» – zu sein? Und wodurch wird die Ausbildung meiner Identität verhindert, sodass ich «mir selbst entfremdet» bin?

Mit der Unterscheidung beider Reflexionsrichtungen ist nun aber genau die methodische Differenz markiert, die *Bernhard Nitsche* zwischen transzendental-logischer Freiheitstheorie und Phänomenologie ausgemacht hat:

Bringt die transzendente Reduktion eine Prävalenz der Autonomie, also des formell unbedingten «Auf-hin-Seins» menschlicher Subjektivität zur Geltung, so kommt in der phänomenologischen Reduktion eine Prävalenz von Prozessen der Subjektivierung zum Ausdruck, welche das durch den Weltbezug des Menschen konstituierte «Von-her-Sein» reflektieren.²⁸

Von daher wäre zu fragen (und im weiteren Diskurs zu klären): Korreliert dem Passivitätsmotiv die phänomenologische Methode? Kann mit ihr die Blickrichtung auf den systematischen Begriff gebracht werden, mit der die lutherisch geprägte Theologie die anthropologischen Erfahrungen des passiven Bestimmt- und Ergriffenwerdens sowie die Genese des Glaubens erschließt? *Emmanuel Levinas* hat die Phänomenologie so bestimmt, dass diese «[ü]ber das »zurück zu den Sachen selbst» hinaus» die «Weigerung» sei, «sich jemals von ihnen zu lösen. Nicht nur »zu den Sachen selbst», sondern auch »nie von den Sachen weg.»²⁹ Damit übereinkommen ließe sich *zum einen* das der lutherischen Theologie oft zugeschriebene Prädikat eines «relationalen Denkens», wie es etwa der Lutherforscher *Gerhard Ebeling* mit der Kategorie der «coram-Relation» zur Geltung gebracht hat: «Hier wird etwas als etwas nicht in sich selbst bestimmt, sondern in seiner Relation nach außen zu einem andern hin oder richtiger: von einem andern her.»³⁰ Dieses Denken «weigert» sich also (im oben zitierten Sinne), sich selbst von der Relation «zu lösen», in der der Mensch immer schon steht: von seinem Eingebundensein in unverfügbare Widerfahrnisse, Erfahrungen und Begegnungen, denen er zunächst passiv ausgesetzt ist und von denen er sich her empfängt.³¹ *Zum anderen* ist in die phänomenologische Methode integrierbar, was *Otto Hermann Pesch* die «existenzielle Theologie» Luthers genannt und der «sapientialen Theologie» des Thomas von Aquin gegenübergestellt hat. Letztere hat den Glaubensvollzug zu ihrer Voraussetzung, kann aber in der Formulierung theologischer Aussagen von ihm absehen, sie redet «beschreibend». Die existenzielle Theologie lutherischer Provenienz redet «bekennend»; sie wäre (wiederum im oben beschriebenen Sinn) als die «Weigerung» zu verstehen, sich jemals zu «lösen» von dem konkreten Erfahrungs-ort des Glaubensvollzugs.³²

Das phänomenologisch geltend gemachte Passivitätsmotiv und das transzendentallogisch grundierte Aktivitätsmotiv müssen sich nicht ausschließen, sondern können sich hermeneutisch bereichern – im Sinne einer «gegenseitig kritischen Komplementarität»³³. Das gelingt jedoch nur dann, wenn im Rahmen einer Analyse dieser Denkformen deren methodische Differenzen beachtet werden – beide bringen ja eine anthropologische Perspektive ein, die *irreduzibel* und daher in ihrem Eigenrecht zu würdigen ist. Nur auf diese Weise kann dann auch die Grenze der Reflexionsrichtung hervortreten, an der sich zugleich ihre Angewiesenheit auf die jeweils andere zeigt. Dies soll im Folgenden anhand zweier Anthropologien exemplarisch konkretisiert werden, die den hier gegenüber gestellten Dimensionen m.E. genau entsprechen: das phänomenologisch geprägte Modell des evangelischen Theologen Eberhard Jüngel, das dem Leitmotiv der Passivität verpflichtet ist und u.a. die Philosophie Martin Heideggers rezipiert; und das transzendentallogische Freiheitsdenken des katholischen Dogmatikers Thomas Pröpper, das bei der Aktivität endlicher Freiheit ansetzt, philosophisch am subjekttheoretischen Denken von Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte und Hermann Krings orientiert

ist. Es geht mir darum, *erstens*, den Ausgangspunkt und die Denkrichtung herauszuarbeiten (phänomenologisch oder transzendentallogisch bzw. Passivität oder Aktivität); um dann, *zweitens*, zu zeigen, an welcher Stelle die gewählte Perspektive «umschlägt» in die jeweils andere, die kritisch-komplementär geltend zu machen ist.³⁴ Beide Ansätze können hier also weder hinsichtlich ihrer Leistungen noch ihrer Grenzen umfassend gewürdigt bzw. diskutiert werden;³⁵ sie werden nur darauf hin befragt, was sie für die zu bewährende These austragen.

3. Eberhard Jüngel: Kreative Passivität

Jüngels methodischer Ausgangspunkt kann m.E. insofern als «phänomenologisch» bezeichnet werden, als er bei der Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit (des Glaubens) ansetzt, diese Ebene nicht mehr verlässt, sondern von ihr her die Interpretations- und Sprachmittel gewinnt: «Theologisches Denken gilt der ›Rettung der Phänomene‹.»³⁶ Dies entspricht auch Jüngels Entschiedenheit, mit der er nicht (wie aus seiner Sicht K. Rahner oder W. Pannenberg) bei der Gottesfrage des «natürlichen» Menschen oder der autonomen Vernunft ansetzt, sondern von der schon ergangenen Offenbarung ausgeht – um erst von dieser «Antwort» her die «Frage» zu erschließen.³⁷

Durch die phänomenologische Methode ist nun bedingt, dass gegenüber der (erfahrenen) Passivität das (logisch vorauszusetzende) Aktivitätsmoment zurücktritt – obwohl letzteres auch nicht negiert wird:

Der Mensch kann sich selbst nur bestimmen, insofern er sich als von anderem bestimmt erfährt. Der Mensch lernt sprechen, insofern er angesprochen wird. Kein Mensch kann von sich aus sprechen. Der Mensch lernt lieben, insofern ihm Liebe begegnet. Der Mensch geht aus sich heraus, insofern man auf ihn eingeht. Das sind Hinweise darauf, dass sich das Menschsein in einer schöpferischen Spannung vollzieht zwischen einer grundlegenden Passivität und einer wohlbegründeten Aktivität seines Menschseins.³⁸

Jüngel verdeutlicht dies des Öfteren an den Phänomenen des *Vertrauens*, der *Freude* und der *Liebe*, wobei er erstere auch als «Existenziale» des Menschen beschreibt³⁹, die also nicht dem freien Tun des Menschen entspringen, sondern ihm vorausgehen und es prägen. Diesen ist eine Passivitätsdimension eingeschrieben. So kann der Mensch im *Vertrauen* ablassen von der Sorge um sich selbst, sich verlassen – nicht etwa grundlos und allein aus sich heraus, sondern weil ihm Gott als verlässlicher Grund schon entgegen gekommen ist. So kann der Mensch sich nicht einfach entschließen zur *Freude*. Freude hat in ihm schon angefangen, wo er sich als ein Sich-Freuer vorfindet und entdeckt. Sie wird durch einen Anderen hervorgehoben. Darin entspricht sie strukturell dem Glauben: «man kann [...] statt ›Glaube‹ auch ›Freude an Gott‹ sagen»⁴⁰. Auch die *Liebe* impliziert die Dimension menschlicher Passivität. Wer geliebt wird, kann dies selbst nicht herstellen und sichern. Wer liebt, ist existenziell an den Anderen gebunden, verlässt sich und empfängt sich neu vom Anderen her. So verhält es sich auch mit dem Glauben, in dem der Mensch Gottes Selbstoffenbarung als Liebe *entspricht*.

Dem anthropologischen Moment der Passivität entspricht das theologische des Geistwirkens. Gott selbst ist nicht nur Ursprung und Inhalt der Gnade, sondern bewirkt durch den Heiligen Geist auch ihr Ankommen im Menschen. Der Geist ist die Kraft, durch die und in der der Mensch glauben kann. Und zugleich die Kraft, mit der Gott immer *im Kommen* bleibt, durch die seine geschichtliche Selbstoffenbarung nie bloß vergangenes Ereignis, sondern Gegenwart und neu aufbrechende Zukunft ist.⁴¹

Die Passivität des Menschen im Glauben hat zu tun mit dessen *ek-zentrischer* Struktur. Denn in ihm verlässt der Mensch sich auf Gott, lässt los von den aufreißenden Versuchen der Selbstbegründung, Selbstsicherung und Selbsterhaltung. Er erfährt die «Oase des Indikativs» und wird frei von der «Diktatur des Imperativs»⁴² – wird also keineswegs von jedem aktiven Tun dispensiert, wohl aber von dessen Tyrannei: Sinn und Würde des eigenen Daseins muss er nicht selbst, durch eigene Leistung und Tat, herstellen und sichern, sondern darf er passiv empfangen – um gerade so wirklich frei zu werden: Wo ich befreit bin von der Sorge um mich selbst, bin ich frei für den Anderen. Wo ich nicht selbst den Sinn meiner Existenz rechtfertigen muss, kann ich sie angstfrei gestalten. Wo ich mich in Hoffnung auf meine Grenzen beziehe und sie anerkenne, weichen Resignation und Lähmung – und es wachsen die Möglichkeiten. Insofern wird der Mensch im Glauben zu einer aktiven «Selbstbestimmung frei» – aber eben zu einer solchen, «die nicht auf eine Selbstbegründung des menschlichen Ich rekurren muss.»⁴³ Die ek-zentrische Struktur des Glaubens «unterbricht» den Menschen als aktiv handelndes Subjekt, weil er sich selbst und das, was seinen eigenen Handlungsmöglichkeiten untersteht, «loslässt». Aber diese Unterbrechung geht von dem Gott aus, der die Liebe ist, dessen Macht sich daher nur liebevoll – in der Form der Ohnmacht – realisiert. Daher verwandelt sie das menschliche Selbst- und Weltverhältnis, zerstört es aber nicht.⁴⁴ In der Liebe und im Glauben existiert der Mensch «außer sich», er will und kann «selbst» nicht mehr ohne den Anderen sein. Somit bezieht er sein Dasein nicht mehr *aus* sich; aber er bezieht sich doch – in radikal neuer Weise – *auf* sich.⁴⁵ Die Unterbrechung ereignet sich also *zugunsten* des Menschen, der aus ihr gerade neue Möglichkeiten zur aktiven Gestaltung seines Selbst- und Weltverhältnisses gewinnt:

Ekstatische Existenz ist nur in der Treue zur Erde eine Wohltat. Wo es nicht zu solcher Rückkehr in den unterbrochenen Lebenszusammenhang und durch solche Rückkehr zur Steigerung des unterbrochenen Lebenszusammenhangs kommt, da geht der Mensch in seinem Außer-sich-Sein sozusagen im Nichts verloren.⁴⁶

Wo der Mensch aus der erschöpfenden Spirale der Selbstsicherung befreit ist, vermag er das Verhältnis zum Nächsten und zur Welt aus der schöpferischen Kraft der Liebe heraus neu zu gestalten. Passivität impliziert also offensichtlich nicht Subjektlosigkeit. Und ebenso ist die menschliche Aktivität nicht in jeder Hinsicht negiert. Jüngel spricht denn auch von einer «*kreativen* Passivität»⁴⁷ bzw. von einer der «Passivität entsprechenden Aktivität, in der der Mensch von sich aus jene Passivität gelten lässt und daraufhin als schöpferische Kraft für die Entstehung, Ausrichtung und Verantwortung aller weiteren menschlichen Aktivitäten fruchtbar werden lässt.»⁴⁸ Jüngels Formulierung des «Lassens» fällt des Öfteren: Der Mensch «lässt sich» das «Geöffnetwerden» durch Gott «gefallen»⁴⁹. Die Formulierung verweist auf eine Dimension der Aktivität, die derjenigen der Passivität zwar untergeordnet,

aber in ihr enthalten ist⁵⁰ – wenn sie auch nicht ausführlicher thematisiert wird. Denn Jüngel hat vor allem das *reale* Freiwerden des Menschen, also die Prozesse der Subjektivierung im Blick, auf die hin der Mensch sich (neu) bestimmen kann, ihm Möglichkeiten eröffnet werden, die zuvor nicht in sein Blickfeld geraten konnten. Sie sind phänomenologisch «früher» als die aus ihnen schöpfende Selbstbestimmung des Menschen, die erst dann wirklich frei ist, wenn sie von der Erfahrung des Befreit-worden-Seins schon herkommt. Zu klären, unter welchen logischen Möglichkeitsbedingungen auch diese Erfahrung noch einmal subjekt- und freiheitsvermittelt ist, darauf kommt es Jüngel weniger an. Er betont aus phänomenologischer Perspektive vor allem das passive Getroffen- und Bestimmtsein des Menschen durch die Gnade. Der Glaube ist dessen Nachvollzug, er ist «die Selbstentdeckung und Selbsterfahrung des Zur-Freiheit-befreit-worden-Seins.» Zugleich heißt es dann aber weiter: «Diese Selbstentdeckung und Selbsterfahrung ist [...] ein von mir selbst zu vollziehender Lebensakt»⁵¹. Die subjekthafte Instanz dieses Vollzugs wird also begrifflich nicht eigens analysiert, logisch aber vorausgesetzt. Dies gilt gerade auch für die Logik der *Steigerung*, die oben schon erwähnt wurde: Passivität und Ek-zentrität sind nur dann lebensfördernd, wenn der Mensch sich in seinem «Außer-sich-Sein» nicht verliert, sondern in neuer – gesteigerter – Weise zu sich und der Welt zurückkommt. Ausdrücklich formuliert Jüngel, dass dem Sein der Liebe Gottes auf Seiten des Menschen ein «freies Werden» entspricht, «welches das dadurch Überbotene nicht tadelt und als Mangel zurückstößt, sondern als selbstverständlich Früheres wahr: eine Steigerung, deren Komparativ das Überbotene ehrt.»⁵²

Diese Logik müsste eigentlich zu der Konsequenz führen, dass, *erstens*, auch die Aktivität des Menschen durch seine Passivität nicht negiert wird, sondern in ihr vorausgesetzt bleibt (wie es der Ausdruck «*kreative* Passivität» ja auch anzeigt). Das trifft, *zweitens*, auch für die Struktur der Ek-zentrität zu: Wo der Mensch «sich» nicht verliert, sondern neu zu «sich» findet, ist dasselbe «Selbst» vorausgesetzt – in *formaler* Hinsicht. Jüngels phänomenologische Überlegungen sind aber vor allem an der *materialen* und existenziellen Diskontinuität interessiert: Das «Neue» der lebensverändernden Kraft des Glaubens soll zur Sprache kommen, das den Menschen in unverfügbarer Weise trifft und berührt. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, auf einer anderen methodischen Ebene – aus *transzendentaler* Perspektive – die transzendente Freiheit des Menschen als den Grund des *Sich-treffen- und Berühren-Lassens* zu benennen. Eben dies ist die primäre Perspektive Thomas Pröppers.

4. Thomas Pröpper: Geschenkte Autonomie

Pröppers Konzept bewegt sich (zunächst) auf einer anderen methodischen Ebene als das Modell Jüngels, es setzt transzendentallogisch an, also bei der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge. Die primäre Frage lautet z.B. nicht: Welche externen Faktoren *motivieren* mein Vertrauen, durch welche unverfügbaren Erfahrungen wird es ermöglicht oder verunmöglicht? Sondern: Was muss logisch vorausgesetzt werden, damit Vertrauen *mein* Akt ist, damit, allgemeiner gesprochen, eine Erfahrung, Erkenntnis oder Entscheidung die mir *eigene* ist, die ich verantworten und begründen kann? Wie lässt sich aufweisen (und nicht nur behaupten), dass der Mensch dann, wenn er Gott entspricht, auch sich selbst entspricht? Pröp-

per rekurriert dazu auf die Instanz der formal unbedingten (bzw. transzendentalen) Freiheit, der Fähigkeit des Menschen, sich zu seinem eigenen Dasein wie auch zu allem ihm Widerfahrenden noch einmal verhalten zu können – auch zu dem sich im Gnadengeschehen mitteilenden Gott. Sie ist die Instanz sowohl der Ansprechbarkeit des Menschen für Gott als auch seiner Antwortfähigkeit auf die göttliche Gnade. Die Ansprechbarkeit begründet Pröpper in einer philosophischen Analyse der Freiheit, die hier nur angedeutet, aber nicht ausgeführt werden kann: In der endlichen Freiheit bricht die Frage nach Gott als der vollkommenen Freiheit auf, weil nur sie vollenden könnte, was wir beginnen können und sollen: die unbedingte Anerkennung und Bejahung der Freiheit des Anderen⁵³. Die Antwortfähigkeit bildet die formal unbedingte Freiheit insofern, als sie ein Freisein des Menschen auch *gegenüber* der Gnade impliziert. Wenn letztere den Menschen nicht einfach überwältigt und ihn wie ein notwendiges Schicksal bestimmt, kann der Glaube nicht ohne die freie Zustimmung des Menschen zustande kommen.

Pröpper begründet dies theologisch. Die Gnade ist inhaltlich bestimmt als Selbstoffenbarung der unbedingt entschiedenen Liebe Gottes für uns Menschen. Liebe ist aber nur als Freiheitsgeschehen denkbar. Ohne die Voraussetzung von Freiheit wird das, was wir mit «Liebe» meinen, unverständlich. Für das Geschenk der Liebe und der Freundschaft sind wir *dankbar* – und können dies bleiben, insofern dieses Geschenk vom Anderen her frei, nicht notwendig, nicht selbstverständlich geschieht. Wie jede Liebe, so erreicht auch *Gottes* Liebe ihren Adressaten nur, wenn sie seine Freiheit achtet. Dass Gottes Liebe – und somit Gott *selbst* – nicht anders den Menschen zu gewinnen versucht als über den Weg und die Mittel der Liebe, ist geschichtlich offenbar geworden:

sichtbar eben am Weg Jesu in seiner bis zuletzt seine spezifische Vollmacht der Liebe bewährenden Bereitschaft zur Ohnmacht. Und Gott achtet sie, da er sich zum Gekreuzigten bekannte, *definitiv*: weil ja nur ein freies Geschöpf ihn als Gott anerkennen und er deshalb auch nur ihm das Höchste: in seiner Liebe sich selbst, schenken kann. Dürfen wir Menschen unsere Freiheit dann etwa geringer einschätzen, als Gott selber es tut?⁵⁴

Gott erweist sich in der Geschichte Jesu als Allmacht, die menschliche Freiheit als eigenwirksame, selbsttätige «neben» und «außer» sich will, sogar sich am Kreuz mit ihrer tödlichen Ablehnung konfrontieren lässt, ohne durch sie vernichtet zu werden, wie die Auferstehung seines gekreuzigten Sohnes zeigt. Darin offenbart Gott sein Wesen als allmächtige *Liebe*, die die Freiheit des Menschen ermöglicht, freisetzt und diese stets einbezieht in sein Gnadenhandeln. Pröpper bringt dies öfter zur Sprache in der Formulierung, dass Gott «sich selber dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen»⁵⁵. Aus der Sicht von Pröpper schließt dies nicht nur die göttliche Vorherbestimmung (Prädestination) der menschlichen Freiheitsakte, sondern auch deren Vorherwissen aus. Die Geschichte zwischen Gott und Mensch ist eine offene, denn die Gnade ist nicht unfehlbar wirksam. Wie nun aber Gottes allmächtige Liebe durch das Kreuz nicht vernichtet wurde, so entgleitet und zersplittert Gott die Geschichte insgesamt nicht. Er ist und bleibt die Macht, die den Menschen für sich gewinnen kann und die – als Macht der *Liebe* – um seine Zustimmung wirbt, ihn nicht fallen lässt.⁵⁶ So hat das Ankommen der Gnade im Menschen *transzendentallogisch* seinen Grund in der

(formal unbedingten) Freiheit des Menschen: «Präzise für jenen Moment, in dem der Mensch sein Ja zur zuvorkommend angebotenen Gnade spricht, kann es nur streng eine Kausalität geben, und zwar die des Menschen in ursprünglicher Freiheit Gott gegenüber.»⁵⁷

Neben dieser – die Aktivität des Menschen betonenden – Argumentationslinie findet sich bei Pröpper jedoch noch eine zweite, die eine recht verstandene Passivität des Menschen nicht ausschließt. Sie lässt sich m.E. an zwei systematischen Punkten festmachen. *Erstens* an einem pneumatologischen⁵⁸: Der Glaube kommt auch nach Pröpper nicht ausschließlich dadurch zustande, dass der Mensch sich frei verhält zur geschichtlichen Gestalt der Gnade (*gratia externa* bzw. die Geschichte Jesu). Vielmehr hält Pröpper fest, dass Gottes Gnade bleibend gegenwärtig und universal wirksam ist durch das Wirken des Heiligen Geistes (*gratia interna*): Wo Menschen *tatsächlich* (nicht nur möglicherweise) nach Gott fragen und suchen, für ihn und seine Gnade offen sind, da hat letztere schon begonnen, ist bereits wirksam.⁵⁹ Der Heilige Geist bildet also die «unverfügbare Vorgabe für das Vertrauen an der Wurzel unserer Glaubensentscheidung»⁶⁰; mein Glaube kommt nicht allein durch, aber auch nicht ohne sein Wirken zustande. Pröpper schreibt daher, dass der Geist «in uns» und «doch uns gegenüber»⁶¹ ist.

Allerdings scheint hier die Zuordnung beider Ebenen – *gratia interna* bzw. Selbstgegenwart Gottes im Heiligen Geist einerseits und (transzendente) Freiheit des Menschen andererseits – noch nicht hinreichend geklärt. Indirekt gibt Pröpper selbst einen Hinweis. Es wird nämlich deutlich, dass er das Wirken des Geistes nicht eigentlich auf die transzendente Möglichkeitsbedingung der Freiheit (also ihre formale Unbedingtheit) bezieht, sondern auf den tatsächlichen *Freiheitsvollzug*, also auf die konkrete Ebene wirklicher Freiheit. Damit ist aber die phänomenologische Ebene berührt. Wie ein Mensch, so erklärt Pröpper⁶², noch vor seinen Einzelentscheidungen sich nur dann als grundsätzlich freies Wesen *erfährt*, wenn er von einem anderen Menschen schon Zuspruch und Zuwendung erfahren hat, so kann er von Gottes *Nähe* schon berührt und getragen sein, ohne um diese explizit (als Gottes Nähe) zu wissen:

Wie eigentlich will man sich sonst erklären, dass immer wieder Menschen in den Erfahrungen und Begegnungen ihres Lebens nicht nur und offenbar aus eigenem inneren Antrieb von der Suche nach Gott oder, wenn sie diesen Namen nicht verwenden, doch nach dem, was sie unbedingt und mit Endgültigkeit angeht, bewegt sind, sondern dass sie vor allem auch und oft mit einer Selbstverständlichkeit, über die man im Grunde nur staunen kann, in ihrer Alltagspraxis tatsächlich von einem Sinnvertrauen zehren und manchmal in ihrem Selbsteinsatz sogar eine Sinnhoffnung riskieren, die sie selbst, wenn man sie fragen würde, nicht einmal zu benennen, geschweige denn zu begründen wüssten und die von Menschen auch nicht zu begründen wäre, da sie die Reichweite ihrer eigenen Möglichkeiten eindeutig übersteigt.⁶³

Hier wird die Frage gestellt, «wovon» Menschen – noch vor ihrer Reflexion und freien Entscheidung – motiviert und bewegt sind, was sie so prägt und einnimmt, dass sie sich von ihm bestimmen lassen (können). Gegenüber dem transzendentalen Ansatz dreht sich die Reflexionsrichtung, sie «schlägt um» in die Phänomenologie – was Pröpper selbst allerdings nicht mehr deutlich markiert. Auch hier zeigt sich: Die alternative (hier: phänomenologische) Methode bzw. Denkform – und

somit auch die alternative anthropologische Dimension (hier: der Passivität) – wird noch «gestreift», aber nicht mehr voll integriert.

Eben dies gilt auch für den *zweiten* systematischen Aspekt. Er wird deutlich, wenn man beachtet, dass Pröpper die Freiheit primär nicht als Vermögen der Wahl zwischen verschiedenen Objekten beschreibt, sondern als *Selbstwahl*, d.h. als Entschluss des Menschen, sich selbst überhaupt als freies Wesen zu wollen.⁶⁴ Ob aber jemand sich *tatsächlich* als grundsätzlich frei versteht, hängt davon ab, ob er zur Freiheit ermutigt wurde, ob er etwa entwicklungspsychologische, gesellschaftliche, kulturelle Bedingungen vorgefunden hat, die ihm diese Selbstinterpretation und Selbstwahl ermöglichen oder verunmöglichen. Die Analyse dieser Faktoren und ihrer Auswirkungen auf die reale Selbstbestimmung ist aber nicht mehr Sache der transzendentallogischen, sondern der phänomenologischen Reflexion – und dennoch zeigt sich in der menschlichen Freiheit selber die «Nahtstelle», an der jene an diese anschließt.

5. Schluss: Kritische Komplementarität von aktiver und passiver Dimension

Wie weit das ökumenische Gespräch inhaltlich durch die Analyse der jeweils zugrunde liegenden Denkformen kommen kann, vermag der vorliegende Beitrag nicht zu beantworten. Versucht wurde nur, die These zu erhärten, dass wir es im Aktivitäts-Passivitäts-Problem mit verschiedenen Reflexionsrichtungen zu tun haben, die sich genau in dem Maße bereichern können, in dem ihre methodische (Selbst-)Beschränkung im Blick bleibt und die jeweilige Denkform sich keine hermeneutische Alleingeltung verschafft.⁶⁵ Die *transzendentallogische* Ebene beschreibt den Menschen als das Wesen *möglicher Selbstbestimmung*, die von der Gnade nicht ausgelöscht, sondern umgekehrt vorausgesetzt wird: Personale Liebe (und damit auch Gott selbst, der die Liebe ist) setzt sich nicht gewaltsam durch, sondern erreicht ihren Adressaten nur im Modus freier Zustimmung. Damit ist das anthropologisch und theologisch unhintergehbare Moment der *Aktivität* bezeichnet. Die *phänomenologische* Ebene beschreibt den Menschen als das Wesen *realen Bestimmtheits* durch faktische Prägungen, die mir und meinen einzelnen Freiheitsakten vorausliegen, diese daher gerade mitbestimmen: Der Liebe kann ich nur zustimmen, wo ich von ihr eingenommen, berührt und bewegt bin. Damit ist das ebenso unverzichtbare Moment menschlicher *Passivität* markiert. «Jeglicher Aktivität», so hat *Magnus Striet* jüngst festgehalten, «geht eine nicht selbst ausgewählte Passivität voraus, die – und das darf nicht übersehen werden – zugleich die Bedingung dafür darstellt, sich überhaupt selbst bestimmen zu können.»⁶⁶ In beiden Denkrichtungen werden also nicht weiter reduzierbare anthropologische Voraussetzungen thematisiert: im transzendentalen Denken die formalen, ohne die ein Vollzug nicht *meiner* wäre; im phänomenologischen die materialen, ohne die ich zu ihm nicht *motiviert* wäre. Keine der beiden kann die Frage nach dem «Warum» oder «Wovonher» der freien Entscheidung des Menschen allein in eigener Instanz und abschließend klären.⁶⁷

Der Dialog zwischen Phänomenologie und transzendentaler Logik wäre also nicht zuletzt von erheblicher Relevanz für das ökumenische Gespräch. Denn die hier aufgeworfenen Grundfragen stellen sich für jede christliche Anthropologie.

ANMERKUNGEN

¹ Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 2011, 127.

² Gemeinsame Erklärung zu Rechtfertigungslehre § 21, in: *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*. Hg. v. Friedrich HAUSCHILDT gemeinsam mit Udo Hahn und Andreas Siemens in Beratung mit dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Göttingen 2009, 273–285, hier 279. Zur Diskussion vgl. Christiane SCHUBERT, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*, Regensburg 2014, 13–31.

³ Martin LUTHER, *De servo arbitrio*, StA 265, in: *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe I*. Unter Mitarbeit von Michael Beyer herausgegeben und eingeleitet von Wilfried HÄRLE, Leipzig 2006, 219–661, hier 435.

⁴ Zum Begriff der «Denkform» s.u. Abschnitt 4. – Die Zuschreibungen («evangelisch» bzw. «lutherisch» und «katholisch») werden hier allein in heuristischer Absicht verwendet, um das systematische Problem scharf zu stellen – in dem Bewusstsein, dass auch binnenkonfessionell theologische Homogenität nicht von vornherein unterstellt werden kann.

⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Jürgen WERBICK, «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (*Gal 5, 1*). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: Michael BÖHNKE u.a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen* (FS Thomas Pröpper), Regensburg 2006, 41–69, bes. 55–60; DERS., *Gnade*, Paderborn 2013, bes. 70–75.85–111.

⁶ Michael GREINER, *Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems*, in: Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i. Br. 2011, 1351–1436, hier 1352.

⁷ Wörtlich: «Wenn also Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, tut der Mensch selbst, wenn er diese Einhauchung aufnimmt, weder überhaupt nichts – er könnte sie ja auch verschmähen –, noch kann er sich andererseits ohne die Gnade Gottes durch seinen freien Willen auf die Gerechtigkeit vor ihm zubewegen.» (DH 1525)

⁸ DH 1521.

⁹ Vgl. DH 1554.

¹⁰ LUTHER, *De servo arbitrio* (s. Anm. 3), StA 207, in: *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. I, 289f.

¹¹ Christoph MARKSCHIES, *Wie frei ist der Mensch? Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema, Martin Luther nachgedacht*, in: *Cardo* 3 (2005) 15–18, hier 16. Melanie BEINER zeigt in ihrer Studie (*Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift «Vom unfreien Willen» für die theologische Anthropologie*, Marburg 2000, bes. 82–92) die Bedeutung der affektiven Erfahrung für Luthers Phänomenologie des Wollens auf: Der Wille ist sich hinsichtlich seiner Intentionalität selbst entzogen, weil sich diese Affekten und Gefühlen verdankt, derer Wille und Vernunft nicht mächtig sind. Zur damit einhergehenden Neubewertung der Affekte gegenüber der scholastischen Tradition vgl. ebd., 88–91.

¹² WERBICK, «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (s. Anm. 5), 48.

¹³ LUTHER, *De servo arbitrio* (s. Anm. 3), StA 208, in: *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. I, 291.

¹⁴ Zum Begriff des «Herzens» bei Luther als Ort der Gefühle und Affekte vgl. BEINER, *Intentionalität und Geschöpflichkeit* (s. Anm. 11), 83–86.

¹⁵ WERBICK, *Gnade* (s. Anm. 5), 73.

¹⁶ Vgl. exemplarisch zu dieser Sicht Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 113: «Zwar kann es geschehen, dass die Wahl des Guten unterbleibt, aber das Schlechte oder Böse, das dann vorgezogen wird, wird in der Meinung gewählt, dass es das Gute sei [...], d.h. dass es gut für den Wählenden sei. Solche Meinung mag objektiv irrig sein. Sie mag auch schuldhaft irren, gemessen am Maßstab der eigentlichen menschlichen Bestimmung dessen, der solchmaßen sich selber verfehlt. Aber sie ist nicht deshalb schuldhaft, weil in vollem Bewusstsein des Guten das Gegenteil gewählt wurde. Die Behauptung einer solchen Situation der Wahl ist vielmehr eine wirklichkeitsfremde Konstruktion. Und ebenso wenig wie eine Freiheit gegenüber dem Guten gibt es eine Freiheit gegenüber Gott als dem Grunde des künftigen Selbstseins und somit Inbegriff des Guten.» Vgl. in genauer Entsprechung hierzu Werbick, *Gnade* (s. Anm. 5), 91.

¹⁷ Christine AXT-PISCALAR, *Die Crux der Freiheit. Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht*, in: ÖR 62 (2013) 54–63, hier 63.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 90–92.

¹⁹ Der im Vorfeld des Reformationsgedenkens publizierte Grundlagentext der EKD *«Rechtfertigung und Freiheit»* (Gütersloh 2014) betont: Um auszuschließen, dass der Glaube ein Werk des Menschen ist, kann er nicht als dessen Entscheidung, sondern nur als Gottes Werk angesehen werden. «Es liegt an der Gnade Gottes, wenn ein Mensch glauben kann.» (88). Magnus STRIET, der ansonsten den Text würdigt und ihn vor einseitigen Interpretationen in Schutz nimmt, hat gleichwohl in diesem Punkt entschieden widersprochen: Wenn ausschließlich Gott den Glauben bewirkt, bleiben nur zwei systematische Optionen, die gleichermaßen problematisch sind: Entweder auch der Unglaube ist von Gott bewirkt, was seine Güte und Gerechtigkeit in Zweifel zieht; oder der Unglaube wird ausschließlich durch die menschliche Sünde erklärt und jedes Nicht-mehr-Glauben-Können rest- und ausnahmslos in ein selbstverschuldetes Nicht-Glauben-Wollen hinein aufgelöst. Vgl. Magnus STRIET, *Aufschlussreiche Aufregung. Zur Diskussion um den EKD-Grundlagentext zum Reformationsjubiläum*, in: HerKorr 68 (2014) 443–447.

²⁰ WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 92f.

²¹ WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 85. Vgl. ebd., 106f. 109.

²² So ausdrücklich WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 93.

²³ «Es ist offenkundig, dass die Geschichte der gnantheologischen Konflikte zwischen den Konfessionen, aber [...] auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie eine Geschichte der Alternativen-Anschärfung ist, in der die Rücksicht auf jeweils von den «Gegnern» geltend gemachte andere Elemente des Zusammenspiels von Gnade und Freiheit aus dem Blick gerieten.» (WERBICK, Gnade [s. Anm. 5], 93). Binnenkatholisch wird hier angespielt auf den lange Zeit verdrängten, jetzt aber wieder neu diskutierten Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts: Vgl. Greiner, Gottes wirksame Gnade (s. Anm. 6).

²⁴ Ausführlicher zum Denkformbegriff vgl. Georg ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995, 394–403; Karl LEHMANN, *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft*, in: Ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35–53.

²⁵ Georg ESSEN, *Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie*, in: DERS. – Magnus STRIET (Hg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 187–223, hier 213.

²⁶ Vgl. an dieser Stelle nur Magnus STRIET, *Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses*, in: Harald WAGNER (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 59–80.

²⁷ Die «Gemeinsame Erklärung» hat diese Unterscheidung zwischen verschiedenen Denk- und Sprachstilen nicht in den Mittelpunkt gestellt. Dadurch werden auf derselben Denk- und Sprachebene inhaltlich recht unterschiedliche Aussagen miteinander verbunden, etwa in Paragraph 21. Vielleicht besteht darin ein Problem ihrer systematischen Rezeption.

²⁸ Bernhard NITSCHKE, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Würzburg 2003, 286.

²⁹ Emmanuel LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus KREWANI, Freiburg – München 1999, 55.

³⁰ Gerhard EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*. Mit einem Nachwort von Albrecht Beutel, Tübingen 2006, 221.

³¹ «Coram» (wörtl.: «vor») bedeutet eben dies: «dass ich selbst vor einem andern mich befinde, im Angesicht eines andern existiere und davon in meiner Existenz betroffen bin. Das mag man sich an so schlichten Grunderfahrungen verdeutlichen, wie sehr ich davon abhängig bin, was der andere mir selbst gegenüber für ein Gesicht macht, ob er mich freundlich ansieht oder böse, interessiert oder gelangweilt, bzw. ob er überhaupt mich ansieht oder aber mich übersieht [...]. In dieser coram-Relation, in der sich der Mensch immer schon befindet, ja geradezu sich selbst vorfindet, so dass er ohne sie überhaupt nicht Mensch wäre, greift also ineinander, wie er anderen begegnet, andere ihm begegnen und er sich selbst begegnet.» (EBELING, Luther [s. Anm. 30], 223f).

³² Otto Hermann PESCH, *Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin*, in: ThLZ 92 (1967) 731–742, hier 738.

³³ NITSCHKE, Endlichkeit und Freiheit (s. Anm. 28), 287.

³⁴ Auch die instruktive Studie von Christiane SCHUBERT (mere passive?, s. Anm. 2) zum Gnade-Freiheits-Problem behandelt die Ansätze Jüngels und Pröppers; und sie bemerkt im Anschluss an Pröpper auch den phänomenologischen Charakter der Reflexionen Jüngels (vgl. ebd., 245), verfolgt dies jedoch nicht weiter. Über Schubert hinausgehend möchte ich die Differenz der Denkformen und methodischen Zugänge wahrnehmen, um von hier aus nach der Möglichkeit einer wechselseitigen inhaltlichen Herausforderung bzw. Bereicherung zu fragen.

³⁵ Zu internen Ambivalenzen und Widersprüchen der Position Jüngels vgl. SCHUBERT, mere passive? (s. Anm. 2), 243–253. 256–267. Zur Diskussion des freiheitstheologischen Ansatzes von Thomas Pröpper darf ich auf meine eigene Arbeit verweisen: Magnus LERCH, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015.

³⁶ Eberhard JÜNGEL, «Meine Theologie» – kurz gefasst, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III, München 1990, 1–15, hier 12.

³⁷ «Nach Gott wird gefragt, weil Gott bereits zur Sprache gekommen ist. In diesem Sinn setzen wir jener naheliegenden und heute gern vertretenen These vom Ursprung der Frage nach Gott in der radikalen Fraglichkeit der menschlichen Existenz die phänomenologisch näherliegende Behauptung entgegen: nach Gott kann deshalb und nur deshalb gefragt werden, weil von ihm bereits die Rede ist.» (Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2010, 337f).

³⁸ Eberhard JÜNGEL, *Lob der Grenze*, in: DERS., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 371–377, hier 374. «Schon in den elementaren Lebensakten bin ich darauf angewiesen, zu empfangen, bevor ich geben und wirken kann. Kein Mensch kann von sich aus sprechen. Er muss zuvor hören und also, bevor er sendet, selber empfangen. Kein Mensch kann von sich aus lieben. Er muss zuvor geliebt werden und also Liebe empfangen. Kein Mensch kann von sich aus vertrauen. Er muss zuvor Vertrauen finden, um dann und daraufhin auch unverkrampft aus sich herauszugehen, sich verlassen, um sich auf jemanden zu verlassen. [...] Der menschliche Mensch ist [...] der Mensch, der sich selbst hinzunehmen, der sein Dasein stets neu als eine Gabe zu empfangen vermag. (DERS., *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit* [s. Anm. 36], 194–213, hier 211).

³⁹ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 260. 266. Vgl. zum Folgenden auch ebd., 218. 435–442.

⁴⁰ JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 260.

⁴¹ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 415. 530–535.

⁴² JÜNGEL, *Der menschliche Mensch* (s. Anm. 38), 212.

⁴³ JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 220.

⁴⁴ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 445.

⁴⁵ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 443.

⁴⁶ Eberhard JÜNGEL, *Gottesgewißheit*, in: DERS., *Entsprechungen* (s. Anm. 38), 252–264, hier 261.

⁴⁷ Eberhard JÜNGEL, *Art. Glaube. Systematisch-theologisch*, in: RGG⁴ III (2000) 953–974, hier 974 (Hervorhebung M.L.).

⁴⁸ Eberhard JÜNGEL, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur «Anonymität» des Christenmenschen*, in: DERS., *Entsprechungen* (s. Anm. 38), 178–192 hier 191.

⁴⁹ JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung* (s. Anm. 1), 155, Anm. 77.

⁵⁰ «Das ist die Spontaneität in der Passivität: dass man Gott den Raum lässt, den Gott sich nimmt». (JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung* [s. Anm. 1], 155, Anm. 77).

⁵¹ JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung* (s. Anm. 1), 205f.

⁵² JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 543.

⁵³ Vgl. hierzu ausführlicher Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I, Freiburg i. Br. 2011, 488–494. 637–656.

⁵⁴ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 495.

⁵⁵ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 489f (im Original kursiv).

⁵⁶ Vgl. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 608f.

⁵⁷ GREINER, *Gottes wirksame Gnade* (s. Anm. 6), 1420 (im Original z.T. kursiv hervorgehoben).

⁵⁸ Vgl. hierzu PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1337–1350.

⁵⁹ Vgl. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 715. Auch die verschiedenen

Religionen verdanken ihre Entstehung nicht nur der von sich aus nach Gott fragenden menschlichen Vernunft, sondern sind auch als menschliche Antwort auf die universal wirksame Gegenwart Gottes im Geist zu verstehen – wobei das Kriterium ihrer Wahrheit in dem Ereignis liegt, in dem Gott selbst sich ausgesagt hat: Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi: Vgl. DERS., *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1346–1348.

⁶⁰ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1338.

⁶¹ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1339.

⁶² Vgl. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1346. Vgl. DERS., *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 317f.

⁶³ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1346.

⁶⁴ Vgl. hierzu PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 746–768. Zur Unterscheidung von «Wahlfreiheit» und «Selbstwahl» vgl. DERS., *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 501–503. Diese Differenzierung kommt m.E. in Jürgen Werbicks Analyse insofern etwas zu kurz, als sie das Freiheitsmodell Präppers dem Paradigma «Wahlfreiheit» zuordnet: Vgl. etwa WERBICK, «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (s. Anm. 5), 51–60.

⁶⁵ Weiter zu klären wäre etwa, ob nicht dort eine einseitige Prinzipialisierung des passiven Pols vorliegt, wo dieser in der Gotteslehre zu einer Prädestinationslehre ausgebaut wird. Außerdem wäre genauer zu fragen, wie die Passivität jeweils primär begründet wird: schöpfungstheologisch oder hamartiologisch? Zu dieser Frage in Bezug auf Jüngel sowie grundlegend zur Genese und Bedeutung des Passivitätsmotivs vgl. die Studie von Philipp STOELLGER, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer 'categoria non grata'*, Tübingen 2010, hier 462–464.

⁶⁶ Magnus STRIET, *Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis*, Mainz 2015, 14. Vgl. DERS., *Subjektivierung und Freiheit. Menschwerdung im Horizont des Schöpfungsglaubens*, in: Klaus VIERTBAUER – Reinhard KÖGERLER (Hg.), *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis*, Regensburg 2014, 67–78, hier 73f.

⁶⁷ Vgl. nochmals Striet, der die jeweiligen Erklärungslücken im hamartiologischen Kontext bestimmt. Sünde wird zunächst beschrieben als Entschluss des Menschen, angesichts der schon erfahrenen Gnade «doch wieder allzu menschlich kleingläubig zu werden, sich wieder von der Angst bestimmen zu lassen.» Striet fährt weiter fort: «Aber man kann auch fragen, wer sich schon freiwillig von der Angst bestimmen lässt. Verliert sich dann nicht der Grund der Sünde doch wieder in ein Dunkel? Sie muss freiheitsursprünglich sein, um nicht zum unausweichlichen Geschick des Menschen erklärt zu werden, und gleichzeitig scheint der Möglichkeitshorizont der Freiheit begrenzt zu sein. Eine abschließende Antwort auf das Warum darf deshalb nicht mehr gegeben werden.» Diese Grenzbestimmungen liegen insofern ganz auf der Linie der hier vorgeschlagenen kritischen Komplementarität von transzendentallogischer und phänomenologischer Methode, als beide Momente geltend gemacht werden: Soll das Böse nicht subjektlos, als schicksalhafte Macht gedacht werden, so muss es endlicher Freiheit zurechenbar sein; soll aber nicht «ungnädig gegenüber der Realität menschlicher Freiheit» argumentiert werden, so sind phänomenologisch die Bestimmungsfaktoren zu reflektieren, die den Entschluss (zur Sünde) bedingen (Magnus STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: DERS. – Jan-Heiner Tück [Hg.], *Erlösung auf Golgota. Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012, 11–31, hier 29; Hervorhebung M.L.).

ABSTRACT

Grace and Freedom – Passivity and Activity: Anthropological Perspectives on a Central Ecumenical Problem. This article reflects on one of the central problems of ecumenism, that is the relation between grace and freedom in anthropology. Does faith arise when man accepts grace actively and freely, or rather through being passively captured by grace? The author explains the differing priorities catholic and protestant theologians give to this problem. He shows that considering the respective basic way of thinking (*denkform*) and methodology, both theologies do not necessarily contradict each other. This is illustrated through a complementary sketch of the theology of grace of Eberhard Jüngel and Thomas Pröpper.

Keywords: grace – freedom – passivity – activity – Jürgen Werbick – Eberhard Jüngel – Thomas Pröpper – ecumenism

VERMITTELTE UNMITTELBARKEIT

Die Kirche als Zwischenraum zwischen Gott und Mensch?

Wollte man das religiöse Anliegen des Reformators Martin Luther, das zugleich sein Vermächtnis an die christliche Theologie darstellt, in einem Satz zusammenfassen, so eignet sich keiner besser als der Titel seiner Streitschrift aus dem Jahr 1520: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Das Ringen um das rechte Verständnis christlicher Freiheit ist die innerste Mitte von Luthers Theologie. Darüber besteht unter seinen Auslegern, so unterschiedlich sie ihn im Übrigen interpretieren mögen, bis heute ein grundlegendes Einverständnis. Die einzelnen Kennmarken seiner Theologie, das alleinige Vertrauen in das Wort Gottes, die Ablehnung einer tötenden Gesetzlichkeit, die Zurückweisung des Unglaubens, der sich im Vertrauen auf die eigenen guten Werke manifestiert, das Bekenntnis zur gleichen Würde aller Getauften und zum Vorrang des gemeinsamen Priestertums – all diese Facetten seines Glaubensverständnisses können den Leitgedanken der christlichen Freiheit ergänzen, auf eine bestimmte Bedeutung hin festlegen, seinen Sinn erläutern oder gegen Missverständnisse schützen. Doch kommt keiner dieser Vorstellungen der zentrale Rang des Freiheitsverständnisses oder gar die Kraft zu, diesem als eigenständige religiöse Grundidee gegenüberzutreten oder die existenzielle Wucht der ihr entsprechenden Glaubenserfahrung zu relativieren.

In diesem Vorrang der Grundidee christlicher Freiheit vor allen anderen religiösen Vorstellungen, die auf diese Weise zu abhängigen Variablen der grundlegenden Freiheitserfahrung des Glaubens werden, liegt die spezifische Modernität von Luthers Theologie, seine besondere Anschlussfähigkeit an das neuzeitliche Freiheitsdenken, in der die reformatorische Theologie immer ihre besondere Stärke gesehen hat. In der Tat: Wie könnte man das Kennzeichen christlicher Freiheit gegenüber dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen besser, präziser und ausdrucksstärker auf den Punkt bringen, als es Luther in den beiden Anfangssätzen der genannten Schrift gelingt: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.»¹ Allenfalls das unbekümmerte Wort des Augustinus: «Liebe – und tu, was du willst», könnte man diesen Sätzen zur Seite stellen. Ich empfehle sie meinen Studenten, die auf konfessionelle Abgrenzung ohnehin nicht mehr besonders erpicht sind, zur persönlichen Aneignung, wie sie am besten

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953, ist Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg im Breisgau und war 2008–2016 Mitglied des Deutschen Ethikrates.

dadurch geschieht, dass man sie als theologische Spitzensätze des gemeinsamen theologischen Erbes der einen Christenheit auswendig lernt.

Sicherlich kann man an diesen sprachgewaltigen Auftakt zu der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, der wie ein Paukenschlag wirkt, auch Gegenfragen stellen. Lässt sich das, worauf es im Christentum vor allem ankommt, unverkürzt im Paradigma der Moderne, unter dem alleinigen Vorzeichen der Freiheit aussagen, ohne dass Entscheidendes ungesagt bleibt? Lautet das Grundwort der christlichen Botschaft in theoretischer Hinsicht nicht Wahrheit, in praktischer Hinsicht dagegen Liebe? Kommt nicht die Freiheit erst durch beides, die Wahrheit und die Liebe, zur Erfüllung, wie es Paulus und Johannes denn auch ausdrücken, wenn sie dem in der Liebe wirksamen Glauben rechtfertigende und der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit befreiende Kraft zuschreiben (vgl. Gal 5,6 und Joh 8,32 und 36)? Ist das in der Moderne so missverständliche, zwischen vielfältigen Bedeutungen oszillierende Faszinationswort «Freiheit», soll es zur Zentralaussage des Christentums werden, nicht auf nähere Bestimmungen angewiesen? Müsste nicht klarer zum Ausdruck gebracht werden, was Freiheit im Kontext des Christentums und seiner Ethik *nicht* meinen kann – keine Freiheit subjektiver Willkür, keine Freiheit der Beliebigkeit, keine Freiheit des *Laissez-faire*, keine Freiheit der billigen Selbstbegünstigung, kurz: keine Freiheit auf Kosten der anderen?

1. Die Macht des Wortes Gottes und die christliche Freiheit

Das Geniale, in sachlicher wie rhetorischer Hinsicht überaus Gelungene an den beiden markanten Anfangssätzen aus Luthers Freiheitsschrift liegt darin, dass sie derartige Einwände sofort in die Schranken weisen und an sich abprallen lassen. Die beiden Sätze geben die Antwort darauf – das ist ihre *erste* Sinnebene, in der ihre *ethische* Bedeutung aufscheint – schon vorweg durch die Verschränkung der christlichen Freiheit mit dem, was einem oberflächlichen Alltagsverstand als ihr schieres Gegenteil erscheinen muss: mit dem Gedanken einer universalen Dienstbarkeit, ja Knechtschaft gegenüber allen Dingen und Menschen. Christliche Freiheit ist, daran lässt Luthers Formel in ihrer überdeutlichen sprachlichen Zuspitzung keinerlei Zweifel zu, in negativer Hinsicht Freiheit *vom* Gesetz, Freiheit *vom* Zwang der Selbstrechtfertigung und Freiheit *vom* Zwang zur Sünde, in positiver Hinsicht aber Freiheit *zur* Liebe und *zum* Dienst am Nächsten.²

Eine *zweite*, nunmehr *theologische* Sinnebene dieser Formel liegt darin, wie sie den Grund christlicher Freiheit bestimmt. Dieser liegt keineswegs im Menschen selbst oder in seinem Vermögen autonomer Selbstbestimmung, sondern allein in dem tröstenden und rechtfertigenden Wort Gottes, das er im Glauben ergreift. Dass Luther nicht von der natürlichen Freiheit des Menschen, sondern von der aus dem Glauben an das Wort Gottes hervorgehenden Freiheit spricht, wird bereits an einer sprachlichen Nuance im Titel seiner Freiheitsschrift deutlich, die der moderne Leser allzu leicht zu überhören geneigt ist: Es soll in dieser Streitschrift gegen die Papstkirche und ihre veräußerlichten Frömmigkeitsformen, aber auch gegen ihr Vertrauen in die guten Werke des Menschen, um die Freiheit eines Christenmenschen und nur um sie gehen.³ Diesen einzigartigen und unverwechselbaren Grund der Freiheit, die aus dem Glauben an Jesus Christus erwächst, deckt Luther im Anschluss an das Bibelwort von Mt 4,4 auf, nach dem der Mensch nicht vom Brot

allein, sondern von jedem Wort lebt, das aus dem Mund Gottes hervorgeht. «Somit müssen wir nun dessen gewiss sein, dass die Seele alles entbehren kann, nur nicht das Wort Gottes; und ohne das Wort Gottes ist ihr mit nichts geholfen. Wenn sie aber das Wort hat, so braucht sie auch nichts anderes mehr, sondern sie hat an dem Wort Genüge, Speise, Freude, Frieden, Licht, Tüchtigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gute überschwänglich.»⁴

Mit diesem Hymnus an die freiheitsbegründende Macht des Wortes Gottes gibt Luther den besten Kommentar zu der Szene, die sich wenige Monate später, im April des Jahres 1521 auf dem Reichstag zu Worms abspielen wird. Dort hält er dem Kaiser und den päpstlichen Delegaten, die von ihm den öffentlichen Widerruf seiner Thesen verlangten, entgegen: «Mein Gewissen ist in Gott gefangen. Und ich kann und will auch nicht widerrufen, da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch einwandfrei ist.»⁵ In diesem Ausruf verbindet Luther zwei Argumente, die es ihm unmöglich machen, den geforderten Widerruf zu leisten. In der Rezeptionsgeschichte des modernen Lutherbildes tritt vor allem der zweite Grund hervor, der den von Luther zuerst genannten nahezu verdrängt: Es ist nicht recht, gegen das Gewissen zu handeln, da dies, so muss man ihn wohl verstehen, die sittliche Integrität der Person zerstören und das Vermögen zur moralischen Autonomie untergraben würde. Doch dieser Hinweis auf den moralischen Eigenwert des Gewissens tritt bei Luther hinter die theologische Bekenntnisaussage zurück: Mein Gewissen ist in Gottes Wort gefangen. Es ist diese religiöse Gefangenschaft im Wort Gottes, das unbedingten Gehorsam von ihm fordert, die Luthers Freiheit gegenüber den höchsten Repräsentanten des Reiches begründet. Pointiert gesagt: Nicht schon deshalb, weil es sein Gewissen, die Stimme seines autonomen Ich ist, sondern vor allem, weil sein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, findet Luther in ihm Stand und Halt gegenüber den höchsten weltlichen und geistlichen Autoritäten. Allein die Bindung an Gott und das Vertrauen auf sein Wort, also die Gefangenschaft in der Vertikalen, befreit im zwischenmenschlichen und politischen Bereich, also in horizontaler Linie, zur Freiheit gegenüber jedermann. Am Ende seiner Freiheitsschrift stellt Luther die unumkehrbare Herkunft seines Freiheitsdenkens aus der religiösen Grunderfahrung des Glaubens an das Wort Gottes nochmals in aller Deutlichkeit heraus. Nun spricht er von einer zirkulären Bewegung, durch die die Freiheit eines Christenmenschen ihre Erfüllung findet: «Aus dem allem folgt der Schluss, dass ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten. In Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er aufwärts zu Gott, von Gott fährt er wieder abwärts durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und der göttlichen Liebe.»⁶

Der Umstand, dass Luther seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen zugleich einen polemischen Unterton gibt, der sich gegen die Auswüchse der spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis, vor allem gegen ihre veräußerlichten Formen, also gegen das Wallfahrtswesen, die Fastenwerke und Bußleistungen, gegen die festen Gebetszeiten und gegen den Gedanken einer kirchlichen Sakramentenverwaltung richtete, gibt der theologischen Grundlegung der christlichen Freiheit auf einer *dritten* Sinnenebene eine besondere Zuspitzung. Für Luther selbst und in besonders ausgeprägter Weise für das Bild, das die protestantische Rezeptionsgeschichte im 19. Jahrhundert von ihm zeichnet, liegt der Grund, aus der die

Freiheit eines Christenmenschen hervorgeht, in seiner unmittelbaren, durch das Dazwischentreten keiner menschlichen Instanz getrübbten Bindung an Gott, die durch Gottes Wort selbst und seine tröstende Gegenwart im menschlichen Herzen hervorgerufen wird. Das spätere Selbstverständnis des Protestantismus als Religion der Freiheit und des Gewissens *par excellence* baut auf diesem Glauben an die Unmittelbarkeit des Individuums zu Gott auf, in dem seine unverlierbare Würde und Auszeichnung gründet. Auch die stereotypen Selbst- und Fremdwahrnehmungen, durch die sich im Zeitalter der Konfessionalisierung Protestantismus und Katholizismus voneinander abzugrenzen versuchten, entzündeten sich daran, dass die Idee einer religiösen Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott als protestantisches Differenzmerkmal erschien. Diese Idee liegt den einzelnen Gegensatzpaaren voraus, die die konfessionstypischen Unterschiede in den protestantischen und katholischen Ausprägungen des Christseins auf einen angeblichen Gegensatz zwischen einer Kirche der Freiheit und des Gewissens und einer Kirche der Autorität und des Gehorsams zurückführen. Auf ähnliche Weise ist oftmals vom Gegensatz zwischen einer Kirche des Wortes und einer Kirche der Sakramentenverwaltung, zwischen einer *Ecclesia invisibilis* des Geistes und einer vor allem in ihren Ämtern sichtbaren Kirche der Priester und des Papstes die Rede. In einer vielzitierten Formel versuchte der protestantische Theologe *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834), der protestantische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, die vielfältigen Unterschiede im Glaubensverständnis des Protestantismus und Katholizismus auf eine Grunddifferenz zurückzuführen, aus der sie hervorgehen sollen. Diesen fundamentalen Unterschied, der Luthers Freiheitsverständnis und die Bedeutung seiner reformatorischen Erkenntnis widerspiegelt, möchte Schleiermacher «vorläufig» so bestimmen, dass «ersterer (= der Protestantismus) das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere (= der Katholizismus) aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche.»⁷

2. Eine kurzsichtige katholische Ausweichstrategie: Die Flucht in eine restaurative Anti-Moderne

Diese Verhältnisbestimmung, in der die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott als exklusives Unterscheidungsmerkmal des Protestantischen erscheint, löste auf katholischer Seite ein geteiltes Echo aus. Eine über lange Zeit einflussreiche Denkrichtung griff sie zustimmend auf und verstand den Katholizismus als Inbegriff der Anti-Moderne, als eine Gegenbewegung zum Prinzip des religiösen und politischen Individualismus, den sie mit dem neuzeitlichen Freiheitsdenken und mit Luthers Deutung der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott verband. Im Mittelpunkt dieses an Traditionen der Romantik anknüpfenden katholischen Selbstbehauptungswillens, der im 19. Jahrhundert mit den Namen *L. G. Bonald* (1754–1840), *H.-F. R. de Lamennais* (1782–1854), *J. M. de Maistre* (1753–1821) und *J. Donoso Cortés* (1809–1853) verbunden ist, standen folgerichtig die Gedanken der Gemeinschaft, der Institution und der Autorität. Die Theologen und Staatstheoretiker der traditionalistischen Anti-Moderne zogen sich den Schuh bereitwillig an, den Schleiermacher durch seine Fassung des Gegensatzes zwischen Protestanten und Katholiken für sie bereithielt. Die letzte wirkungsgeschichtlich

bedeutsame Artikulation dieses Versuchs, katholischerseits mit der protestantischen Inanspruchnahme des Individualismus-Gedankens durch Luthers Nachfolger fertig zu werden, liegt in *Carl Schmitts* Essay «Römischer Katholizismus und politische Form» aus dem Jahr 1921 vor. Darin preist Schmitt den Katholizismus als ein politisches Credo, in dessen Mittelpunkt die Bewunderung einer «dreifach großen Form» stehe: Der ästhetischen Form des Künstlerischen, die in der Prachtentfaltung römischer Liturgie zum Ausdruck gelange, der juridischen Form, durch die sich die katholische Kirche als die «wahre Erbin der römischen Jurisprudenz» zeige⁸ und dem historischen Glanz einer «weltlichen Machtform», durch die sich die katholische Kirche als die dauerhafteste Institution in der bisherigen Geschichte der Menschheit präsentiere.⁹

Schmitts Lob des Katholizismus bleibt wie die gesamte geistig-politische Restaurationsbewegung im Zeichen der Anti-Moderne jedoch theologisch fragwürdig. Diese Versuche katholischer Selbstbehauptung lassen nämlich offen, ob die Infragestellung des kirchlichen Autoritätsanspruchs durch Luthers radikales Freiheitsdenken überhaupt als das religiöse Grundproblem der Moderne erkannt ist. Man wird bei den Autoren des anti-protestantischen Traditionalismus den Eindruck nicht los, dass sie das Prinzip des Katholischen weniger als lebendige Glaubensgemeinschaft wertschätzen, die dem Einzelnen durch ihre Verkündigung der Heilsbotschaft und ihre Feier der Sakramente unerschütterlichen Halt im Ewigen vermittelt. Vielmehr anerkennen sie im Prinzip des römischen Katholizismus vor allem einen «Ordnungskern» und «Stabilitätsgaranten» für die bürgerliche Gesellschaft, die sie durch den politischen Liberalismus und den ökonomischen Kapitalismus ihrer Zeit in Gefahr sahen.¹⁰

3. Eine konstruktive katholische Antwort: Die Idee vermittelter Unmittelbarkeit zu Gott

Allerdings blieb der politische Traditionalismus im 19. Jahrhundert nicht die einzige Antwort, die die katholische Theologie auf Schleiermachers Lutherdeutung fand. Dessen protestantische Interpretation der reinen Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, nach der sich auf katholischer Seite die Kirche wie eine störende Kontrollinstanz zwischen die einzelnen Gläubigen und Gott drängt, löste innerhalb der Katholischen Tübinger Schule einen lebhaften Widerhall aus.¹¹ Dadurch wird die Debatte um das religiöse Erbe Martin Luthers wieder auf eine dezidiert theologische Ebene gehoben und in der Sache über Schleiermacher hinaus weitergeführt. Die Tübinger Theologen packen den Stier bei den Hörnern und stellen Schleiermachers protestantischem Prinzip einer reinen Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, in der Luthers Freiheit des Christenmenschen gründet, die katholische Denkform einer «vermittelten Unmittelbarkeit» gegenüber. Was ist damit gemeint? Auch nach katholischem Glaubensverständnis finden die Freiheit des Einzelnen und seine Gewissensverantwortung vor Gott ihr Fundament in dem unmittelbaren Zugang, den Jesus Christus allen Gläubigen zu seinem Vater eröffnet hat. Doch wird ihnen der Anschluss an Jesus Christus nur in und durch die geschichtliche Vermittlung der Kirche eröffnet, in der der erhöhte Christus als Haupt seines Leibes fortlebt. Damit sind Weichenstellungen im Glaubensverständnis vorgenommen, die das ökumenische Gespräch über Luthers Bedeutung für die Gegenwart bis heute prägen.

Während nach protestantischem Verständnis die Kirche als *Congregatio fidelium*, als Versammlung der Gläubigen existiert, die im Glauben an das Wort Gottes gerechtfertigt sind, betont die katholische Glaubenstheologie stärker die ekklesiale Vermittlung des Glaubens an Jesus Christus. Da wir Jesus Christus als dem menschengewordenen Wort Gottes nur in der Verkündigung der Kirche und in der Feier ihrer Sakramente begegnen, kann der Glaube nur im Mitgehen mit der Kirche und in der Teilhabe an ihrem Glauben gelebt werden. Die Einzelnen treten nicht als bereits Gerechtfertigte zur Versammlung der Gläubigen hinzu, sondern sie begegnen Christus, indem sie in seinen Leib, die Kirche, eingegliedert werden. Dieses «indem» ist nicht als ein zeitliches Prius, sondern modal im Sinne einer instrumentellen Mitursächlichkeit der Kirche für das Gedeihen und das Wachstum des Leibes Christi zu denken.

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht metaphorisch von einer *compago visibilis*, von dem sichtbaren Gerippe eines Körpers oder dem strukturellen Gefüge einer menschlichen Gemeinschaft, um den Charakter der Kirche als eines sakramentalen Lebensraumes und Werkzeuges für das Wirken Christi zu bezeichnen.¹² Für das theologische Verständnis des Glaubens ist damit eine Verhältnisbestimmung von Zugehörigkeit zu Jesus Christus und Zugehörigkeit zur Kirche impliziert, in der die Ekklesiologie nicht nur als eine nachträgliche Funktion der Rechtfertigungslehre erscheint. Vielmehr wird das Stehen im Raum der Kirche auch als Voraussetzung und Ermöglichungsgrund des Glauben-Könnens ernst genommen. Dagegen anerkennt die protestantische Theologie in der Nachfolge Martin Luthers nur eine Glaubensvermittlung *in* der Kirche gemäß der Bestimmung der *Confessio Augustana*, nach der die Kirche die *Congregatio fidelium*, die Versammlung der Gläubigen ist, in «der das Evangelium rein gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden»¹³. Evangelische Theologie steht dagegen dem Gedanken einer Glaubensvermittlung *durch* die Kirche in der Regel ablehnend gegenüber, da sie in der Annahme einer sakramentalen Vergegenwärtigung des erhöhten Christus oder in der Wirksamkeit seines Evangeliums durch den Verkündigungsdienst der Kirche die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott bedroht sieht, in der Schleiermacher das verpflichtende Erbe Martin Luthers erkannte.

4. Die Entstehung des Konzepts der vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott in der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts

An diesem bis heute nicht zureichend geklärten Punkt greifen die Tübinger in die Debatte ein und fügen der Schleiermacher'schen Formel weitere Differenzierungen hinzu, die diese für sie akzeptabel machen. Die aus katholischer Sicht notwendigen Klarstellungen betreffen das Verständnis des Christentums als eines lebendigen Überlieferungsgeschehens und den Gedanken einer «vermittelten Unmittelbarkeit» zu Christus, in der die Freiheit der einzelnen Gläubigen in der Kirche wurzelt. Die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Christus, auf der Luther und das protestantische Glaubensverständnis mit allem Nachdruck beharren, erscheint auf diese Weise nicht mehr als Gegensatz zur kirchlichen Glaubensvermittlung, sondern als das eigentliche Ziel, das durch sie ermöglicht werden soll. Damit ist nicht weniger gesagt, als dass alle kirchliche Glaubensvermittlung der Ermöglichung und Begründung jener christlichen Freiheit dienen muss, die in der tätigen

Nächstenliebe und der eigenverantwortlichen Mitgestaltung von Welt und Gesellschaft ihren Ausdruck findet.

Bei *Johann Sebastian von Drey* (1777–1853), dem eigentlichen Begründer der katholischen Tübinger Schule, führt dies zu einer dialektischen Formel, die einerseits das Sein bei Christus an das Einssein mit der Kirche als notwendige Voraussetzung knüpft und andererseits eine Selbstrelativierung der Kirche im Blick auf das eigentliche Ziel ihres gesamten Wirkens impliziert. Eigentliches Heilmittel, das den Menschen rechtfertigt, aufrichtet und stärkt, ist dabei – nicht anders als für Martin Luther und seinen zeitgenössischen Interpreten Friedrich Schleiermacher – der Glaube an das Wort Gottes, wohingegen die Kirche nur als notwendiges Mittel zweiten Grades, als «Mittel zum Mittel» verstanden wird.¹⁴ Der Dienstcharakter der Kirche für das Wort Gottes hindert Drey freilich nicht, ihre Bedeutung für den Glauben des Einzelnen auf emphatische Weise herauszustellen. Er folgt damit gewissermaßen Luthers rhetorischer Regel, die da heißt: Tritt fest auf, mach's Maul auf! So lesen wir bei Drey:

Christus hat nämlich seine Lehre nicht in alle vier Winde, ihnen zum Spielball gesprochen, er wollte, dass sie bleiben sollte; aber nicht so bleiben, dass sie in leiser Begeisterung, in Träumen der Mitternacht oder in mittäglichen Visionen auf jeden einzelnen niedersteige, und stille, wie sie gekommen, sich in den Herzen der Menschen hielte; der Glaube sollte vom Hören kommen, das Hören aber ist bedingt durch die Verkündigung des Wortes Christi; und hat man es nicht gehört, ist nicht der Ruf seiner Boten in alle Länder erschollen?¹⁵

Mit Luther bekennt Drey, dass der Glaube vom Hören kommt, aber das Hören-Können des Menschen ist an Voraussetzungen gebunden, die nicht anders als durch die Kirche als einer lebendigen Überlieferungsgemeinschaft des Wortes Gottes gewährleistet sind. «Kein Mensch, seit den Zeiten der Apostel, der von Christus etwas vernommen, hat es anders vernommen als nur durch sie; keiner, der durch den Glauben an Christus selig geworden, ist es geworden ohne sie.»¹⁶

Dieses katholische Ineinander von Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott und notwendiger Vermittlung der Glaubenserfahrung durch den Dienst der Kirche wird in der Tradition Tübinger Theologie später vielfach variiert. *Johann Adam Möhler* (1796–1838) greift den Gedanken einer vermittelten Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung und des christlichen Freiheitsbewusstseins wieder auf, indem er sich auf Schleiermachers Gedanken der unmittelbaren Anschauung des Universums bezieht, den dieser in seinen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern entwickelte.¹⁷ Auch für Möhler vermittelt das in der Kirche verbreitete heilige Leben, an dem die Gläubigen Anteil gewinnen, diesen eine «unmittelbare Anschauung, durch die sie die Glaubenserfahrung der Kirche zu ihrer eigenen umgestalten»; dies geschieht nicht anders als durch ihre christliche Lebenspraxis und die tätige Nächstenliebe, indem die Gläubigen «einen heiligen Sinn und Wandel in sich erzeugen.»¹⁸ Während der Gedanke der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott bei Möhler noch von der romantischen Idee der reinen Anschauung geprägt ist, entwickelt später *Johannes von Kuhn* (1806–1887) den Gedanken der vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott in stringenter theologischer Begrifflichkeit:

Dieser einzelne ist in seinem Glauben an die göttliche Offenbarung abhängig von dem Glauben der Kirche, insofern er aber sogleich ein lebendiges Glied der Kirche, und der Glaube der Kirche ein Glaube unmittelbar an Christus und seine Offenbarung ist, ist auch der seinige ein solcher. Die Kirche vermittelt also zwar sein Verhältnis zu Christus, aber sie trennt ihn darum nicht von ihm, sondern sein Verhältnis zu Christus ist zugleich ein unmittelbares.¹⁹

5. *Zwei Testfragen an das Konzept der vermittelten Unmittelbarkeit*

Nachdem die Entwicklung der Idee einer vermittelten Unmittelbarkeit der Gläubigen zu Gott in der Katholischen Tübinger Schule aufgezeigt wurde, ist in einem Zwischenschritt, bevor dieses Konzept systematisch begründet wird, nach der Bedeutung der modifizierten Differenzformel «reine Unmittelbarkeit» versus «vermittelte Unmittelbarkeit» für ökumenische Problemstellungen zu fragen. Dazu werden exemplarisch zwei Testfragen ausgewählt, an denen sich die Tragweite der aufgezeigten Unterscheidung erkennen lässt: Luthers Verständnis der Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes durch die Selbstbeglaubigung der Schrift sowie sein theologisches Freiheitsverständnis vor dem Hintergrund seiner Lehre vom unfreien Willen.

a) Luthers Verständnis der Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes

Auch nach protestantischem Verständnis meint die Selbstbezeugung der Schrift nicht, dass deren Zeugnis nicht an notwendige Zeugen gebunden wäre und sich ohne die kirchliche Verkündigung des Wortes Gottes durchsetzen könnte.²⁰ Gemeint ist vielmehr, dass der Inhalt der Schrift, das Wort Gottes, von der Art ist, dass er keiner nachträglichen Bestätigung durch amtliche Instanzen bedarf und kein Auslegungsmonopol einer solchen Instanz zulässt. Auch bedeutet die Klarheit der Schrift nicht, dass es nicht einzelne dunkle und mehrdeutige Stellen in ihr gäbe, sondern nur, dass die Grundlehren des Christentums – Luther denkt an die Dreieinigkeit Gottes, die Menschheit Christi, sein Kreuzesleiden sowie die Lehre von der unvergeblichen Sünde gegen den Heiligen Geist – klar und eindeutig in der Schrift bezeugt sind. Auf diese innere Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes durch den Heiligen Geist bezieht sich Luthers Warnung davor, die festen Gewissheiten des Glaubens mit philosophisch zweifelhaften Lehren zu vermischen: «Denn das ist nicht Christenart, sich nicht an festen Ansichten zu freuen. Man muss vielmehr an festen Meinungen seine Freude haben oder man wird kein Christ sein.»²¹ Die unerschütterliche Gewissheit des Wortes Gottes, dem wir beständig anhängen, das wir jederzeit bekennen und verteidigen sollen, indem wir unerschütterlich bei ihm ausharren, ist durch den Geist Gottes, in dem die Schrift verfasst ist, selbst in unseren Herzen gewirkt: «Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, er hat nichts Zweifelhafte oder unsichere Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Gewissheiten, die gewisser und fester sind als das Leben selbst und alle Erfahrung.»²² Der Sache nach gründet Luthers Vertrauen in die Selbstdurchsetzungskraft des Wortes Gottes in seiner Auffassung von der Mitte der Schrift: «Nimm Christus fort aus der Schrift, was wirst du weiter in ihr finden?»²³ Daher ist es allein Sache

der Schrift, den zentralen Inhalt der Schrift, ihre ureigenste Sache, das Wort Gottes, zur Geltung zu bringen.

Allerdings lässt Luther das Problem der konkreten Vermittlung des Wortes Gottes in der Schwebe. Bereits die Frage, wie sich die Identität des Wortes Gottes angesichts rivalisierender Auslegungsmöglichkeiten und unklarer Aussagen der Schrift erkennen lässt, weist er als unangemessen zurück. Seine Lehre von der doppelten Klarheit der Schrift, einer äußeren durch ihren Inhalt, das Wort Gottes selbst, verbürgten, und einer inneren, durch den Geist im Herzen der Gläubigen gewirkten, tendiert zu der Annahme, dass die eine unmittelbar aus der anderen hervorgeht.²⁴ Die Tendenz, die Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes mit der Selbstbeglaubigung der Schrift in eins fallen zu lassen und die Notwendigkeit einer Vermittlung durch Auslegungsinstanzen zu leugnen, spricht jedenfalls aus der Interpretation, die ein einflussreicher moderner Interpret, nämlich *Gerhard Ebeling*, von Luthers Schriftverständnis gibt. Danach fordert das Prinzip des *sola scriptura* nicht nur den Ausschluss anderer Quellen; es enthält vielmehr auch den hermeneutischen Grundsatz, dass die Schrift als alleinige Instanz ihrer eigenen Auslegung fungiert und das Wort Gottes keiner weiteren Bezeugungsinstanzen neben ihr bedarf: «Die Heilige Schrift ist die alleinige Quelle ihrer Auslegung.»²⁵ Und: «Ist die Sache der Heiligen Schrift das Wort Gottes, dann ist die Heilige Schrift letztlich nicht das zu Erhellende, vielmehr selbst Quelle der Erleuchtung.»²⁶

An einer solchen nahezu unterschiedslosen Gleichsetzung zwischen dem Wort Gottes und der Heiligen Schrift müssen heute, das ist ökumenisch unstrittig, nähere theologische Differenzierungen vorgenommen werden. Diese müssen vor allem den Unterschied zwischen dem menschengewordenen Wort Gottes als dem eigentlichen Träger der göttlichen Offenbarung und der Heiligen Schrift als ihrer primären normativen Bezeugungsinstanz herausstellen. Sonst lässt sich die Besonderheit des christlichen Offenbarungsverständnisses, die durch die Charakterisierung des Christentums als «Buchreligion» verdeckt wird, nicht mehr erkennen: Die Einzigartigkeit des Christentums beruht darauf, dass der dreieinige Gott sein innerstes Geheimnis offenbart, indem er sich im Zeugnis eines lebendigen Menschen, im Leben, im Sterben und in der Auferweckung des Jesus von Nazareth als radikale Liebe zum Menschen, vor allem zu den Ausgestoßenen, zu den Armen und den Sündern, zeigt. Die Selbstoffenbarung der schöpferischen Liebe Gottes im Leben und Sterben des Jesus von Nazareth und seiner Auferstehung lässt sich mit Luther tatsächlich als Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes verstehen, sofern man dabei an die Person des menschengewordenen Logos denkt. Denn der gesamte Bedeutungszusammenhang von Leben und Sterben, Tod und Auferweckung des Jesus von Nazareth macht die innere Glaubwürdigkeit der christlichen Heilsbotschaft sichtbar. Ihr *Inhalt* (Jesu Verkündigung des Reiches Gottes und seiner unbedingten Liebe zum Menschen), ihr *Medium* (das geschichtliche Wirken und die Person des Jesus von Nazareth) und ihre *Form* (die letzte Beglaubigung durch Jesu Selbsthingabe im Tod) stimmen überein. Zwischen diesen einzelnen Momenten seiner Sendung besteht eine vollkommene Kongruenz, so dass sein Leben, Sterben und Auferwecktwerden tatsächlich die endgültige Selbstoffenbarung Gottes als Liebe ist.²⁷

Die hohe Glaubwürdigkeit, die von der Person des Jesus von Nazareth aufgrund der einzigartigen Kongruenz von Wort und Tat ausgeht, die seine Botschaft und sein Lebenszeugnis prägt, erübrigt jedoch nicht die Frage nach dem inneren

Zugang, den wir heute zu seiner Gestalt finden können. Das Zeugnis der Schrift ist dabei die erste und höchste Instanz, die den Zugang zur Person Jesu Christi als dem menschengewordenen Wort Gottes vermittelt. Sie tut dies jedoch nicht aus sich selbst, d. h. aufgrund ihres Buchstabens und ihrer bloßen Schriftgestalt, sondern indem ihr innerer Sinn durch Auslegung und Deutung erschlossen wird. Oberstes Auslegungsprinzip muss dabei nach protestantischem wie nach katholischem Verständnis die alte patristische Regel sein, dass die Schrift nur in dem Geist verstanden werden kann, in dem sie geschrieben ist.²⁸ In der gegenwärtigen katholischen Theologie führt dieses Grundprinzip der Schriftauslegung zu einem pneumatologischen Modell mehrerer Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes in der Kirche (Schrift, Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt und wissenschaftliche Theologie), die unter dem Primat der Schrift miteinander agieren und aufeinander verwiesen sind. Die Stärke dieses Modells liegt darin, dass die Heilige Schrift als die Ur-Kunde des Evangeliums von Jesus Christus klar und eindeutig als dessen oberste Bezeugungsinstanz herausgestellt wird, wodurch sich auch die alte innerkatholische Streitfrage bezüglich der materialen Suffizienz der Schrift erledigt.²⁹ Zugleich ist in diesem pneumatologischen Modell anerkannt, dass die geschichtliche Vermittlung des Wortes Gottes nur durch ein Miteinander aller Bezeugungsinstanzen gelingen kann, wobei keiner eine Monopolstellung zukommt; ein empfindlicher Mangel ist jedoch darin zu sehen, dass keine rechtlichen Regelungen für den Konfliktfall existieren, die den notwendigen Freiraum jeder einzelnen Instanz gewährleisten.³⁰

Luthers Verständnis des *sola scriptura* kann für sich in Anspruch nehmen, dass darin das Wort Gottes als die schlechterdings konstituierende theologische Bezugsgröße des Glaubens zur Geltung gebracht ist, die über der Kirche steht und als erste und bleibende Norm aller kirchlichen Überlieferung Anerkennung fordert, auch wenn der Prozess der Schriftwerdung des Wortes Gottes und der Kanonabgrenzung eine erste Etappe dieser Traditionsbildung bezeichnet, so dass die Heilige Schrift in gewisser Weise auch ein Buch der Kirche ist.³¹ Luthers kompromissloses Insistieren darauf, dass die Schrift als Wort Gottes über der Kirche steht, erübrigt allerdings noch nicht die Frage, wie sich das Wort Gottes als oberster Maßstab für den Glauben der Kirche und die Lebensführung der Gläubigen konkret aufweisen lässt. Wo der Inhalt der Schrift nicht mehr fraglos gültig ist, sondern mit dem Einsetzen der historischen Offenbarungskritik unter neuzeitlichen Voraussetzungen strittig wird, zeigt der Glaube an die Selbstbekundung des göttlichen Wortes, die mit der Selbstbeglaubigung der Schrift zusammenfällt, gegenüber dieser Kritik eine offene Flanke. Aus katholischer Sicht bleibt Luthers imposantes theologisches Schriftverständnis daher hermeneutisch unterbestimmt, solange ihm keine Theorie der einzelnen Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes und ihres kritisch-konstruktiven Miteinanders zur Seite gestellt wird.

b) Luthers Verständnis des unfreien Willens

Der Gedanke der reinen Unmittelbarkeit Gottes, dessen Wirken sich selbst ohne die Vermittlung geschöpflicher Instanzen in der Welt durchsetzt, steht auch bei Luthers Streit mit *Erasmus* (1466/67–1536) über den freien Willen im Hintergrund. Für Luther geht es in diesem Disput, der zu Beginn der Neuzeit wie kein anderes theo-

logisches Problem eine unerhörte öffentliche Breitenwirkung erzielte, um mehr als nur um eine Detailfrage der theologischen Anthropologie oder der Gnadenlehre. Vielmehr steht für ihn das rechte Verständnis des Christentums überhaupt auf dem Spiel. Die beiden Streitfragen, wieviel der menschliche Wille aus eigener Kraft oder mithilfe der Gnade Gottes vermag und ob Gottes Vorsehung und das lückenlose Wirken seiner Allmacht dem Zufall eine Leerstelle in seiner Weltregierung überlässt, benennen für Luther die Summe des christlichen Glaubens, an deren rechter Erkenntnis das Heil des Menschen und die Ehre Gottes hängen.³² «Denn wenn ich nicht weiß, was, wieweit und wieviel ich in Bezug auf Gott kann und zu tun vermag, so wird es mir ebenso ungewiss und unbekannt sein, was, wieweit und wieviel Gott in Bezug auf mich vermag, da Gott doch alles in allem wirkt.»³³

Die innere Logik, die Luther dazu zwingt, dem freien Willen des Menschen jede Bedeutung abzusprechen, lautet: Würde dem Entschluss des Menschen zur Glaubensannahme, also der Freiheit des Glaubensaktes, an der die scholastische Theologie mit Augustinus immer festgehalten hatte, eine geschöpfliche Eigenbedeutung zukommen, so geriete Gott in die Abhängigkeit des Menschen, wodurch dessen Heil gefährdet würde. Die unbedingte Heilsgewissheit, ein Grundanliegen von Luthers Frömmigkeit, muss jede noch so geringe Mitwirkung des menschlichen Willens am Zustandekommen des Glaubens ausschließen. Um keinen Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner These vom unfreien Willen aufkommen zu lassen, behauptet Luther, dass alles böse ist, was der Mensch ohne die Gnade Gottes tut, und dass nichts von dem, was ihr im Menschen vorausgeht, in irgendeiner Weise zum Heil beitragen kann.³⁴

Gegenüber Erasmus bekräftigt Luther nochmals seine These aus der Heidelberger Disputation, dass der freie Wille des Menschen nur ein Titel ohne Wert sei und dass Gottes Gnade im Menschen unwiderstehlich wirke. Unter Berufung auf die paulinische Antithese, nach der der Mensch nur als Sklave der Sünde *oder* als Sklave Christi existieren kann, erläutert er diese These sodann: «Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt, ihn besiegt und uns als seine Beute raubt, so werden wir umgekehrt durch dessen Geist Sklaven und Gefangene, was dennoch eine königliche Freiheit bedeutet, so dass wir gern wollen und tun, was er selbst will.»³⁵ Das Überwältigtwerden der menschlichen Freiheit durch die Allmacht der göttlichen Gnade ist auch der Grundgedanke, der hinter der vielzitierten Metapher steht, die den Menschen mit einem Reittier vergleicht. Wie ein Zugtier ist der menschliche Wille in die Mitte zwischen Gott und Satan gestellt. Nicht der Mensch selbst bestimmt die Richtung seines Wollens, sondern entweder die Macht Gottes oder die Macht des Satans, von der er geritten wird. «Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will.»³⁶

Wie lässt sich diese radikale theologische Destruktion der menschlichen Willensfreiheit mit Luthers Hochschätzung der Freiheit eines Christenmenschen vereinbaren? Erasmus deutet Luthers These vom unfreien Willen als eine generelle Absage an die menschliche Freiheit und damit an jede Eigenanstrengung des Menschen auf dem Weg des Guten. Während für Luther die primäre Funktion seiner Lehre von der Unfreiheit des Willens auf soteriologischer Ebene liegt, lehnt Erasmus diese These wegen ihrer aus seiner Sicht destruktiven moralpädagogischen Konsequenzen ab. Luther bestreitet, dass der Mensch gegenüber Gott irgendetwas zum eigenen Heile Bedeutsames wirken kann; Erasmus befürchtet dagegen, dass

ein unfreier Wille in der Trägheit zum Guten verharret und sich hinsichtlich aller menschlichen Eigenanstrengungen passiv verhält. Für diesen zentralen Einwand gegenüber Luther beansprucht Erasmus keinerlei Originalität. Er zitiert ihn vielmehr als Gemeingut der scholastischen Tradition: Die Leugnung der Willensfreiheit untergräbt die Verantwortung der Menschen für ihre Lebensführung, weil alle moralischen Gebote, Weisungen und Ratschläge, aber auch Lob und Dank oder jeglicher Tadel und die Androhung von Strafen die Freiheit des Menschen und sein Anders-Können voraussetzen.³⁷ Auf dieser Ebene reden Luther und Erasmus offenkundig aneinander vorbei. Der Humanist hält dem Reformator ein Argument des gesunden Menschenverstandes entgegen, das er für unwiderstehlich hält, während dieser seiner für ihn ebenso zwingenden theologischen Logik folgt, nach der das Heil des Menschen nur dann sicher ist, wenn es ausschließlich und ganz von Gottes Allmacht abhängt.

Auch die Kritik des Erasmus ist allerdings von religiösem Ernst und einem praktischen Heilsinteresse geleitet. Ihm geht es keineswegs darum, wie Luther in seinem Kampf gegen die Moralisierung des Christentums meint, den Glauben in unzulässiger Weise für die Zwecke der bürgerlichen Lebensführung in Dienst zu nehmen. Auch Erasmus hält den Menschen dazu an, alles von Gottes Gnade zu erhoffen. Zwar spornt er den Menschen zur Eigenanstrengung an, doch tut er dies in dem Bewusstsein, dass der Mensch sich selbst immer nur das Böse anrechnen darf, das er will. Gelingt ihm dagegen «etwas Gutes, wollen wir es zur Gänze der göttlichen Güte zuschreiben, der wir auch gerade das verdanken, was wir sind».³⁸ Erasmus lehrt also keineswegs, der Mensch solle Gott gegenüber auf die Kraft seines freien Willens vertrauen und sich den Erfolg des Guten selbst anrechnen. Vielmehr führt er das Gute ganz auf Gottes Gnade zurück, der wir alles verdanken, was wir sind und tun. Wenn er den Menschen mit Paulus dazu auffordert, im Vertrauen auf Gottes Hilfe im eigenen Bemühen um das Vorwärtkommen auf dem Weg des Guten nicht nachzulassen (vgl. Phil 3,13), so sieht er auch im freien Willen eine Gestalt der Gnade Gottes, in deren Kraft der Mensch allein vermag, was er erreichen kann.

Dennoch beharrt Erasmus darauf, dass der Mensch angesichts von Gottes Heilshandeln an ihm nicht untätig bleibt, sondern seine geschöpflichen Fähigkeiten, eben seinen freien Willen und seine Kraft zum Guten, von der Gnade Gottes erwecken und zum Ziel führen lässt. Er sieht Luthers These vom unfreien Willen nicht nur deshalb als gefährlich an, weil sie die Menschen nach seiner Auffassung zur Trägheit auf dem Weg der Frömmigkeit und zum Nachlassen in ihren geistig-moralischen Anstrengungen verführt.³⁹ Luthers These vom unfreien Willen untergräbt in seinen Augen auch das Vertrauen in die Gnade Gottes, die er nicht anders als eine schöpferische Macht denken kann, die das geschöpfliche Sein des Menschen zur freien Eigentätigkeit erweckt und in ihre göttliche Wirksamkeit einbezieht. Erasmus denkt sich die Wirksamkeit der Gnade nicht als reine Unmittelbarkeit Gottes im Sinne einer Alleinwirksamkeit, die alles menschliche Mittun ausschaltet, sondern nach der Logik einer konkreten Vermittlung, nach der das Tun des Guten *ganz* Werk Gottes und zugleich *ganz* Tat des von Gott dazu befähigten Menschen ist.⁴⁰ Deshalb wirft er Luther vor, das auseinanderzureißen, was zwar unterschieden werden muss, aber doch unbedingt zusammengehört: «Zunächst trennst du die Gnade vom freien Willen, aber wenn ich sage, dass der freie Wille etwas Gutes tue,

verbinde ich ihn mit der Gnade; solange er ihr gehorcht, wird er glücklich geführt und handelt; wenn er sich der Gnade widersetzt, verdient er, von ihr verlassen zu werden, und wenn er von ihr verlassen ist, tut er nur Böses.»⁴¹

Diese Antwort macht deutlich, dass im Streit um das rechte Verständnis von Gnade und Freiheit zwei theologische Denkformen aufeinander treffen: Was Luther trennen muss, damit das exklusive und unmittelbar wirksame Handeln Gottes im Sünder sein Ziel erreichen kann, versucht Erasmus so als konkretes Vermittlungsgeschehen zu denken, dass sich Gottes gnädiges Handeln und der freie Wille des Menschen als Teilmomente eines von Gottes Initiative getragenen Wirkgefüges begreifen lassen. Der antithetischen Logik Luthers: Gott wirkt alles, der Mensch nichts, stellt Erasmus eine Konzeption des göttlichen Wirkens gegenüber, in der der freie Wille des Menschen als ein von Gottes Geist zur Eigentätigkeit geführtes Vermögen einbezogen bleibt. Für Luther gilt in seinem Streit mit Erasmus die Logik eines strikten Entweder-Oder: Gott wirkt alles und der Mensch wirkt nichts; würde der Mitwirkung des Menschen ein wie auch immer gearteter Beitrag zugestanden, so geriete Gott in die Abhängigkeit des Menschen, was mit Luthers Begriff der Allmacht Gottes unvereinbar wäre. Für Erasmus dagegen kann das freie Tätigsein des Willens nur in dem Fall, dass er Böses will, in einen Gegensatz zu Gottes Handeln geraten, weil seine Wirksamkeit zum Guten ganz und gar von der Gnade abhängt. Erasmus lehrt nicht nur ein Mitwirken des Willens an der Gnade Gottes, sondern umgekehrt auch ein Mittätigsein der göttlichen Gnade in allem, was der Wille zu ihrem Werk beiträgt. Insofern vertritt er eine Theorie der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade, die ein wechselseitiges Ineinander von Gnade und Freiheit annimmt und das Tun des Guten ganz der Gnade Gottes und ganz dem von ihr getragenen Willen des Menschen zuschreibt.⁴²

6. Versuch einer systematischen Begründung des Konzepts der vermittelten Unmittelbarkeit

Die Theorie von der vermittelten Unmittelbarkeit der Gegenwart Gottes in der Welt, also seiner wirksamen Präsenz im verkündigten Wort des Evangeliums, in den sakramentalen Zeichen seines Heils, im Handeln der Gläubigen und im amtlichen Tun der Kirche, lässt sich durch eine doppelte Überlegung erläutern. Die erste ist anthropologischer, die zweite theologischer Natur. Anthropologisch entspricht die Behauptung einer vermittelten Unmittelbarkeit Gottes in der Welt der konstitutiven Leiblichkeit menschlicher Existenz. Als körpergebundenes Wesen ist er sich selbst und den anderen nicht anders als im Medium seines Leibes zugänglich; er erfährt sich selbst und erschließt sich anderen nur *in* seinem Leib und *durch* seinen Leib. Der Leib kann daher als das Ur-Symbol des Menschen und seiner Freiheit bezeichnet werden; er ist ein Selbstaussdruck der Freiheit und der personalen Lebensvollzüge eines Menschen.

Dabei ist das leiblich vermittelte Selbstverhältnis des Menschen von einer eigentümlich dialektischen Struktur. Es ist zugleich durch Identität und Differenz gekennzeichnet.⁴³ Einerseits ist der Leib nicht mit der Person schlechthin identisch, die sich in ihm darstellt, denn wir können uns von unserem Leib distanzieren, uns ihm ausliefern oder ihn unterwerfen, uns in ihn zurückziehen, ja, uns hinter seiner Fassade vor den anderen verbergen wie ein aufgesetztes Lächeln oder ein erstarrter

Gesichtsausdruck zeigen. Andererseits drückt sich im Leib wirklich das handelnde Subjekt selbst aus; vermittelt durch den leiblichen Ausdruck – ein gesprochenes Wort, eine zum Gruß gereichte Hand, eine spontane Umarmung – sind wir uns selbst und den anderen unmittelbar gegeben. «Der von der Freiheit unterschiedene Ausdruck der Freiheit ist also Vermittlung zur Unmittelbarkeit ihrer selbst.»⁴⁴

Dieser abstrakt erscheinende anthropologische Zusammenhang kann anhand konkreter leibhafter Gesten, die unsere zwischenmenschliche Kommunikation ermöglichen, konkreter aufgezeigt werden. Als leibhafte Wesen begegnen wir uns nicht in reiner Unmittelbarkeit, unsere Kommunikation verläuft nicht von Herz zu Herz, von Geist zu Geist oder vom reinen Ich des Absenders zum reinen Ich des Empfängers einer Botschaft. Vielmehr offenbaren wir uns den anderen immer nur auf leibhaft vermittelte Weise, im gesprochenen Wort, in der ausgestreckten Hand und in der Umarmung. Doch sind es immer wir selbst, die sich dem anderen im symbolischen Ausdruck des Leibes offenbaren. Wenn ich einen anderen anspreche, ihm die Hand reiche oder ihn herzlich umarme, ist es nicht nur mein Mund, der zu ihm spricht, meine Hand, die sich ihm entgegenstreckt, oder mein Arm, der sich um seinen Körper legt. Vielmehr bin es jeweils ich selbst, zumindest sofern der körperliche Ausdruck meiner kommunikativen Selbstdarstellung gelingt, der sich dem anderen in diesen leibhaften Gesten offenbart und anbietet. Mein Leib ist insofern tatsächlich Medium meiner Selbstoffenbarung und Hingabe an den anderen.⁴⁵

Dem anthropologischen Gesetz der Vermittlung zur Unmittelbarkeit personaler Gegenwart entspricht nun – dies soll eine zweite theologische Überlegung zeigen – die Art und Weise, wie sich Gottes schöpferisches Handeln auf die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen bezieht. Diese wird von der göttlichen Allmacht nicht aufgesogen oder ihres eigenen Wirkvermögens beraubt, sondern vielmehr zur Selbständigkeit und Selbsttätigkeit freigesetzt. Eben darin besteht die Prärogative der schöpferischen Allmacht Gottes, dass sie das von ihr Gesetzte – das geschaffene Sein des Menschen und seine geschöpfliche Freiheit – in sein Eigenes freigibt. Die Selbständigkeit und der relative Eigenwert des Geschöpfes einerseits und seine Abhängigkeit von Gott sind daher keine Gegensätze; sie müssen vielmehr als aufeinander bezogen und auseinander hervorgehend gedacht werden.

Im 19. Jahrhundert hat zuerst *F. W. Schelling* den Versuch unternommen, die Freiheit und Selbständigkeit des Geschöpfes aus dem Gedanken von Gottes schöpferischer Allmacht zu entwickeln. «Das ausschließend Eigenthümliche der Abсолютheit ist», so notiert er, «dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität [...] des Angeschauten ist Freiheit.»⁴⁶ In seinen Tagebüchern griff der dänische Philosoph *Søren Kierkegaard* dieses Verständnis göttlicher Allmacht und Liebe auf, wobei ihm wiederum die Konstitution geschöpflicher Freiheit durch Gott vor Augen steht: «Das höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Das scheint sonderbar, da gerade die Allmacht abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, dass gerade in ihr die Bestimmung liegen muss, sich selbst so wieder zurücknehmen zu können in der Äußerung der Allmacht, dass gerade deshalb das durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann.»⁴⁷ Für das Verständnis von Gottes Freiheit, Liebe und Macht bedeutet dies: Die göttliche Liebe erweist ihre Allmacht gerade dadurch, dass sie *mehr* als

bloße Macht ist und deshalb in keiner Konkurrenzsituation zur endlichen Freiheit des Menschen steht. Vielmehr ist es der Sinn der Schöpfung, dass Gott fremder Freiheit neben sich Raum geben möchte, um Mitliebende zu finden, die ihm in Freiheit antworten und seine Liebe in der Welt darstellen können.⁴⁸ Eine solche Selbstbeschränkung der göttlichen Macht, die geschöpfliches Sein neben sich zulässt und zu endlicher Freiheit freisetzt, kann nicht als Depotenzierung der göttlichen Allmacht, sondern nur als ihre höchstmögliche Vollendung gedacht werden. «Dass Gott sich selbst in Freiheit dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen, ist ja keineswegs ein Indiz der Unvollkommenheit oder des Mangels, sondern Ausdruck und Konsequenz einer Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.»⁴⁹

Im 20. Jahrhundert brachte *Karl Rahner* (1904–1984) das Verhältnis zwischen der schöpferischen Allmacht Gottes und der menschlichen Freiheit auf eine Formel, die er als Grundaxiom katholischer Theologie verstand. Wie der Gedanke einer vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott das Offenbarungsverständnis, die Sakramentenlehre und Ekklesiologie sowie die theologische Anthropologie bestimmt, so prägt dieses Axiom auch alle theologischen Einzelaussagen, die das Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit voraussetzen: Weil «radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden [...] im gleichen und nicht im umgekehrten Maße» wachsen, depotenziert Gottes unendliches schöpferisches Sein nicht die endliche, von ihm hervorgebrachte Freiheit des Menschen, sondern ermächtigt sie zu ihrem eigenen geschöpflichen Selbstvollzug.⁵⁰ Das theologische Axiom, nach dem die Selbständigkeit des Geschöpfes zugleich mit seiner Abhängigkeit von Gott wächst, da dieser in seiner Allmacht durch eine geschöpflich vermittelte Unmittelbarkeit an ihm handelt, muss aus katholischer Sicht auch für das Verständnis erlöster und befreiter Freiheit zur Geltung gebracht werden. Dieser Grundsatz besagt dann: Indem der Mensch Gott nahekommt, wird er sich selbst nicht entfremdet; vielmehr gelangt er in sein eigenes Sein und wird darin vollendet. Wo Gott ihm seine Gnade schenkt, da ist er auch in seiner Freiheit anerkannt und aufgerichtet.

Luthers Theorem des unfreien Willens und seine Metapher vom Menschen als Reittier, das von Gott oder Satan beherrscht wird, setzt dagegen eine Deutung der göttlichen Allmacht und ihrer Alleinwirksamkeit voraus, die einen Eigenwert geschöpflicher Freiheit bestreiten muss. Die anthropologische Leerstelle, die dadurch entsteht und Luthers Freiheitsdenken in anthropologischer Hinsicht unterbestimmt erscheinen lässt, wird in der gegenwärtigen protestantischen Theologie durch den Hinweis auf den passiven Widerfahrnischarakter grundlegender affektiver Erfahrungen ersetzt, über die der Mensch keine freie Verfügungsgewalt besitzt. Die fundamentale Passivität des menschlichen Wollens, von der Luthers Rede vom *servum arbitrium* spricht, will demnach nicht in Abrede stellen, dass der Mensch in seinen alltäglichen Entscheidungen, die sein weltliches Handeln betreffen, frei ist. Vielmehr rührt diese Grundpassivität des menschlichen Wollens in seinem Verhältnis zu Gott daher, dass die intentionale Ausrichtung des Willens von affektiven Erfahrungen – Stimmungen wie Angst, Trost, Vertrauen und Freude – abhängt, über die der Mensch nicht frei verfügen kann.⁵¹ Dennoch kann er sich diesen affektiven Erfahrungen gegenüber bis zu einem gewissen Grad frei verhalten und sie in ein frei gewähltes Selbstkonzept integrieren, das er als Ausdruck seiner Selbstbestimmung versteht.

7. Die Überwindung konfessioneller Differenzen im Zeugnis christlichen Lebens

Der öffentliche Disput, den Luther und Erasmus zu Beginn der Neuzeit über das rechte Verständnis der menschlichen Freiheit führten, war eine der letzten großen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen, in der unter theologischem Vorzeichen über das Selbstverständnis des Menschen gerungen wurde. Eine Konsensformel, der beide hätten zustimmen können, haben Luther und Erasmus in ihrem Streit um den freien Willen nicht mehr gefunden. Für Erasmus musste unverständlich bleiben, wie der Autor der Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen», deren Anliegen er in allem teilte, wenige Jahre später ein theologisches Werk über den unfreien Willen verfassen konnte. Er sah in der Denkform einer reinen Unmittelbarkeit, die Luther zur These von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Allmacht und Gnade zuspitzte, nicht einen Lobpreis von Gottes Wirken in der Welt. Vielmehr befürchtete er eine Schwächung dieses Wirkens, wenn es nur als *allein*wirksam und nicht als *all*wirksam in dem Sinn verstanden wird, dass es alle geschöpflichen Kräfte des Menschen in sein göttliches Wirken einbezieht.

Dass dem theologischen und anthropologischen Anliegen des Erasmus auch innerhalb der Tradition lutherischer Frömmigkeit entsprochen werden kann, zeigt die dritte Strophe des Chorals «Wer nur den lieben Gott lässt walten», der nach der Melodie von *Johann Sebastian Bach* zu einem der bekanntesten protestantischen Kirchenlieder wurde und inzwischen längst von Christen aller Konfessionen in ihrem Gottesdienst gesungen wird. Darin heißt es: «Sing, bet und geh auf Gottes Wegen, verricht das Deine nur getreu und trau des Himmels reichem Segen, so wird er bei dir werden neu. Denn welcher seine Zuversicht auf Gott setzt, den verlässt er nicht.» Was Luther und Erasmus in ihrem Streit nicht gelang, das erreicht der Dichter dieser Choralstrophe mühelos. Er verbindet das religiöse Grundanliegen Luthers, die bedingungslose Heilsgewissheit des gläubigen Menschen, mit der Aufforderung, an der Erasmus gelegen war: Verricht das Deine nur getreu! Bleib nicht untätig auf dem Weg der Liebe, sondern bemühe dich darum, im Vertrauen auf Gottes Hilfe deinen Beitrag zu erbringen!

In ähnlicher Weise verbindet ein auf *Ignatius von Loyola* (1491–1556) zurückgehender Sinnspruch das Vertrauen des Menschen auf Gott mit seinem täglichen Bemühen, das ihm mögliche Eigene zu tun: «Vertraue so auf Gott, als ob der Fortgang der Dinge ganz von dir und nicht von Gott abhinge; wende jedoch alle Mühe auf, als ob du nichts und Gott allein alles bewirken werde.»⁵² Diese Sentenz lässt sich zwar nicht wörtlich bei Ignatius nachweisen, aber sie entstammt frühen Quellen seines Denkens und führt in das Zentrum seiner Spiritualität. Das menschliche Tätigsein wird als Mitvollzug an der Sendung Gottes in der Welt verstanden, so dass beides, das geschöpfliche Wirken des Menschen und die zuvorkommende Gnade Gottes, nicht nur unverzichtbar sind, sondern in paradoxer Weise als je für sich alleinwirksam bezeichnet werden können. Damit hat Ignatius zu Beginn der Neuzeit eine unerhörte Aufwertung des freien geschöpflichen Tätigseins des Menschen erreicht und Luthers These vom unfreien Willen die katholische Variante eines theologischen Freiheitsdenkens gegenübergestellt. Da das freie Tun des Menschen von vornherein als geschöpflicher Mitvollzug der Sendung Gottes in der Welt konzipiert ist, steht dieses Freiheitsdenken nicht in der Gefahr, die menschliche Freiheit zulasten des göttlichen Wirkens in der Welt aufzuwerten. Al-

les freie Handeln des Menschen ist vielmehr als Mitarbeit am Handeln Gottes, als Mitwirken an der Sendung Jesu Christi gedacht. *Hugo Rahner* deutet den Sinn dieser Maxime folgendermaßen: «Vertraue so auf Gott, dass du dabei nie das (neben diesem Vertrauen wesentlich geforderte) Mittun vergisst und dennoch: Tu so mit, dass eben dieses Mitarbeiten erfüllt bleibe vom Wissen um die alleinige Gewalt Gottes. Im Tun (gerade weil darin alles geschieht, was geschehen kann) sich nie aufs Tun verlassen und im Vertrauen sich ganz als mittuender Partner Gottes wissen: Das erst ist die wahre Haltung.»⁵³

Während Luther in seinem antithetischen Denken die höchste Wertschätzung der Freiheit eines Christenmenschen auf paradoxe Weise nur durch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade glaubt retten zu können, versucht Ignatius, das neue Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen und die Hochschätzung seines freien Tätigseins in ein theologisches Konzept von Gottes Sendung und Gnade zu integrieren. Beide entwerfen damit ein Ideal menschlichen Tätigseins in der Welt, das sie dem neuzeitlichen Bild des *homo faber*, der sich als *maitre et possesseur de la nature* die Natur unterwirft, entgegenstellen. Für Luther ist dieses Idealbild menschlicher Freiheit der im Glauben an das Wort Gottes befreite Christ, der in tätiger Nächstenliebe allen untertan ist; für Ignatius der von Gott zur Mitarbeit an seinem Werk in Dienst genommene Mensch, der die Sendung Jesu Christi in die Welt hinein weiterführt.⁵⁴ Gott handelt nach diesem Freiheitsdenken, als dessen Exponenten hier Erasmus von Rotterdam und Ignatius von Loyola herangezogen wurden, nicht in reiner Unmittelbarkeit in der Welt, sondern in einer vermittelten Unmittelbarkeit: indem er seine Geschöpfe für sein eigenes Handeln in Dienst nimmt und sie zum Mitwirken an seinem göttlichen Tun befähigt. Der Gedanke der Selbstentäußerung Gottes an seine Schöpfung ist erst dann zu Ende gedacht, wenn er zu der Einsicht führt: Gott handelt nicht anders in der Welt als durch die Menschen, die er als ein freies Gegenüber erschafft und in seiner Gnade zum Tun der Liebe befähigt.

Da es in diesem Gespräch eines katholischen Theologen mit Luther darum ging, aufzuzeigen, wie die heutige katholische Theologie Luthers zentrales Anliegen, nämlich sein theologisches Freiheitsdenken, aufgreift und mit ihren eigenen Mitteln weiterführen kann, soll eine Überlegung zur Bedeutung Luthers den Abschluss dieses Gesprächs bilden: Luther ist für die katholische Theologie nicht mehr, wie jahrhundertlang von beiden Seiten angenommen, ein *adversarius*, den es zu bekämpfen gilt. Er ist ihr heute heilsame Provokation, herausforderndes Gegenüber, kritische Mahnung und anregender Katalysator auf ihrem Weg in die Moderne. Er half ihr, die Weite des Katholischen neu zu entdecken und für ihr Offenbarungs- und Kirchenverständnis fruchtbar zu machen. Luthers Theologie könnte für die katholische Kirche einen Anstoß bieten – dies muss im Konjunktiv gesagt werden, denn ein solches Urteil kann nicht als Beschreibung eines gegenwärtigen Ist-Zustandes gelten, sondern nur als Vorwegnahme künftiger Entwicklungen erhofft werden –, sich unter den Bedingungen der Moderne als eine Kirche der Freiheit zu verstehen, ohne darüber ihr eigenes Glaubensverständnis zu verraten. Wie sich protestantische Theologie heute das Erbe Martin Luthers anzueignen hat, und wie die Erscheinungsformen des gegenwärtigen Protestantismus im Lichte seines theologischen Erbes zu beurteilen sind, darüber steht katholischer Theologie kein Urteil zu. Luthers Tragik war, dass er, der seine Kirche nach den

Grundsätzen des Evangeliums und nach dem Prinzip der christlichen Freiheit reformieren wollte, in der historisch-politischen Konstellation seiner Zeit wie viele andere Akteure von damals, wie auch der Papst und wichtige Exponenten der alten Kirche, ungewollt zum Mitverursacher einer Kirchenspaltung wurde, an deren Last die Christenheit bis heute trägt. Deshalb ist sein Jubiläum Grund, eines großen Theologen der Christenheit zu gedenken und zugleich Mahnung, die verlorene Einheit nicht aus den Augen zu verlieren.

ANMERKUNGEN

- ¹ Martin LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7,20.
- ² Vgl. Thomas SÖDING, *Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief*, in: W. KRAUS – K.-W. NIEHBUHR (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont biblischer Theologie*, Tübingen 2003, 113–134, bes. 117f. und 131f.
- ³ Vgl. Martin LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7,22.
- ⁴ WA 7,22.
- ⁵ WA 1,939. Der Zusatz: «Hier stehe ich. Ich kann nicht anders» ist nur in einer einzigen Quelle, der Wittenberger Drucklegung, überliefert. Er muss daher als legendarische Ausschmückung gelten, die jedoch das spätere protestantische Lutherbild, insbesondere im 19. Jahrhundert, entscheidend beeinflusste.
- ⁶ WA 7,38.
- ⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* § 24, hg. von M. REDEKER, Berlin 1960, 137.
- ⁸ Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München ²1925, 26
- ⁹ Ebd., 30.
- ¹⁰ Reinhard MEHRING, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München 2009, 148.
- ¹¹ Vgl. Kurt NOWAK, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen ²2002, 482ff.
- ¹² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* Nr. 8 und dazu P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von DERS. – B. J. HILBERATH, Band II, Freiburg ²2004, 365f. Vgl. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, § 36, hg. von J. R. GEISELMANN, Band I, Köln 1958, 389: «So ist denn die sichtbare Kirche, ... der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.» Diese Formulierung wurde vom Konzil bewusst nicht übernommen, sondern nur indirekt angedeutet, indem die Kirche in einer «nicht unbedeutenden Analogie» mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes Gottes verglichen wird (vgl. LG 8,1).
- ¹³ *Confessio Augustana*, Nr. 7 zit. nach L. GRANE, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen 1970, 62.
- ¹⁴ Vgl. J. S. VON DREY, Über den Satz von der allein seligmachenden Kirche, in: *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, hg. von J. R. GEISELMANN, Mainz 1940, 335–357, hier: 339.
- ¹⁵ Ebd.
- ¹⁶ Ebd.
- ¹⁷ Vgl. Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von R. OTTO, Göttingen, ⁶1967, 52: «Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluss des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersten, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefasst und begriffen wird.»
- ¹⁸ J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* § 4, Mainz 1925, 12.

¹⁹ J. VON KUHN, *Einleitung in die Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Tübingen 1846, 74f.

²⁰ Allerdings tut sich bereits in der Deutung ihrer Rolle eine ökumenische Differenz auf, die mit der Denkform vermittelter Unmittelbarkeit zusammenhängt. Während evangelische Theologie dazu neigt, in den menschlichen Verfassern der Schriften des Neuen Testaments nicht selbständige Zeugen, sondern nur Medien des pneumatischen «Selbstbezeugungsvermögens» (G. WENZ, *Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie*, in: W. PANNENBERG – Th. SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. I: *Kanon-Schrift-Tradition*, Freiburg-Göttingen 1993, 232–288, hier: 288) Christi zu sehen, wird nach katholischem Verständnis die menschliche Autorschaft durch die göttliche Urheberschaft in keiner Weise eingeschränkt: «Schriftinspiration bedeutet nicht die Ausschaltung, sondern im Gegenteil die Ermächtigung der Inspirierten zu eigener Autorschaft» (K.-H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 71).

²¹ Martin LUTHER, *De servo arbitrio. Vom unfreien Willen*, zit. nach K. ALAND, *Luther Deutsch*, Bd. III, Stuttgart-Göttingen 1961, 155.

²² Ebd., 160.

²³ Ebd., 161.

²⁴ Ebd., 164: «Wenn du von der inneren Klarheit sprichst, so wird kein Mensch eines einzigen Buchstabens der Schrift gewahr, wenn er nicht den Geist Gottes besitzt.»

²⁵ Gerhard EBELING, *Sola scriptura und das Problem der Tradition*, in: DERS., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 91–143, hier: 119.

²⁶ Ebd., 124.

²⁷ Vgl. Thomas PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 42–56, bes. 47 und Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 358f.

²⁸ Vgl. *Dei verbum* 12,5.

²⁹ Allerdings ist der Vorrang der Schrift vor der Tradition in der Offenbarungskonstitution DV, die einen wichtigen Anstoß zur Ausbildung dieses theologischen Erklärungsmodells gab, nicht mit der wünschenswerten Unzweideutigkeit ausgedrückt, wie die höchst problematische Formel «*pari pietatis affectu ac reverentia*» (= mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht) in DV 9,2 zeigt. Zu bedauern ist auch, dass das Konzil in seinen Ausführungen zur authentischen Glaubensüberlieferung und zur Weitergabe des Wortes Gottes in der Kirche das «traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen» hat und «sich dadurch einer wichtigen Chance des ökumenischen Gesprächs begeben» hat (J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Dei verbum*, in: LthK (2. Aufl.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. II, Freiburg i. Br. 1967, 520). Vgl. auch H. HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Dei verbum*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (hg. von P. HÜNERMANN und B.-J. HILBERATH), Bd. III, Freiburg i. Br., 754–761, der dieses kritische Urteil differenziert begründet.

³⁰ Vgl. Walter KASPER, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatische Perspektive*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 51–83, bes. 81ff.

³¹ Dies gilt nicht nur für ihre literarische Schriftform als solcher, sondern auch für die Bedingungen, unter denen sie als lebendiges Wort Gottes durch diese vernehmbar ist: «Nur durch die lebendige Glaubensüberlieferung der Kirche ist und bleibt die Schrift das lebendige Wort Gottes» (H. HOPING, *Theologischer Kommentar* [s. Anm. 29], 751).

³² Vgl. WA 18, 614, 15–26.

³³ WA 18, 614, 9ff. zit. nach Kurt ALAND, *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers*, Bd. III, 169.

³⁴ Vgl. WA 18, 634, 21ff. und dazu Eberhard SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 252ff.

³⁵ WA 18, 635, 14ff. zit. nach ALAND, *Luther Deutsch* (s. Anm. 33), 169.

³⁶ WA 18, 635, 17 zit. nach ebd.

³⁷ Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio* I a 8; zit. nach: *Ausgewählte Schriften* (hg. von W. WÄLZIG), Bd. IV, Darmstadt 1969, 12f.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. *De libero arbitrio* I a 10; in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. IV, 19.

⁴⁰ Der Begriff der Alleinwirksamkeit Gottes wird von katholischen Autoren (z. B. von Yves Congar) gebraucht, um Einseitigkeiten von Luthers Theologie zu benennen; er wird heute aber auch von protestantischen Autoren verwandt, um Luthers Verständnis des Handelns Gottes in der Welt positiv zu qualifizieren. K.-H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regens-

burg 2012, 68ff. trägt dazu Belegstellen aus dem Werk von Gunter Wenz zusammen, die den Unterschied zum sakramentalen Denken der katholischen Tradition am Beispiel der Bedeutung der Menschheit Jesu für das göttliche Offenbarungshandeln, an der Rolle der menschlichen Verfasser der Heiligen Schrift, an der Bedeutung der Schriftinspiration, an der Rolle der Kirche im Geschehen der Heilsvermittlung und der Notwendigkeit einer Repräsentation Christi durch geweihte Amtsträger aufzeigen.

⁴¹ *Hyperaspistes* I, zit. nach: *Ausgewählte Werke* Bd. IV, 416f.

⁴² Zu den Einschränkungen an dieser These, die für Erasmus zu beachten sind, vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, 274ff.

⁴³ Vgl. Helmuth PLESSNER, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in: DERS., *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur* (hg. von G. DUX, O. MARQUARD und E. STRÖKER), Frankfurt a. M. 1982, 201–387, bes. 238–253.

⁴⁴ Gisbert GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg i. Br. 1986, 29.

⁴⁵ Vgl. ebd., 30.

⁴⁶ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, in: DERS., *Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, hg. von M. SCHRÖTER, 4. Bd.: *Schriften zur Philosophie der Freiheit 1804–1815*, München 1958, 1–60, hier: 29.

⁴⁷ Søren KIERKEGAARD, *Tagebücher*, München 1949, 216.

⁴⁸ Zur näheren Erläuterung der Formel des Duns Scotus *Deus vult alios habere condiligentes* (vgl. Sentenzenkommentar lib. III, d. 32, q. un. Nr. 6 = Opera Omnia, ed Vives XV, 433) vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012, 52ff.

⁴⁹ Vgl. Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ²1988, 178. Vgl. auch DERS., *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Hauptteil B: Die Gnade Gottes und der neue Mensch, Freiburg i. Br. 2011, 1158ff.

⁵⁰ Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 86.

⁵¹ Vgl. Gunther WENZ, *Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an protestantische Identität*, in: Friedrich Wilhelm GRAF – Klaus TANNER (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 135–160 und Melanie BEINER, *Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift «Vom unfreien Willen» für die theologische Anthropologie*, Marburg 2000, 52ff. und 82ff. sowie F. HERMANNI, *Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens*, in: DERS. – P. KOSŁOWSKI (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, 165–187, bes.: 171.

⁵² Überliefert bei G. HEVENESI, *Scientillae Ignatianae*, Wien 1705, 2; zit. nach Hugo RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br. 1964, 230f.

⁵³ Ebd., 231.

⁵⁴ Vgl. dazu Barbara HALLENSLEBEN, *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Frankfurt a. M. 1994, 346f.

ABSTRACT

Mediated Immediateness: The Church as a Link between God and Man. Ever since Schleiermacher there is a supposed basic difference between Catholics and Protestants, providing the cause for all differences in teaching. In reference to Luthers understanding of freedom this basic difference is located in the Immediateness of Man towards God, being a result of the Protestant priority on justification. The Catholic understanding is that of the Church's mediation of salvation. Following the theology of the Catholic Tübingen School in the 19th century this article develops the concept of Mediated Immediateness. The Church is not an interferring entity between God and Man, but through the proclamation of the Gospel and the sacraments the Church mediates Man's immediateness to God. The article verifies the capacity of this theory by analyzing Luther's understanding of Scripture and Freedom.

Keywords: conscience – freedom – word of God – grace – omnipotence – Tübingen School – ecumenism

HANS MAIER · MÜNCHEN

ÜBERSEHENER VERMITTLER?

Zur Melanchthon-Biographie Heinz Scheibles

Auf dem Wittenberger Marktplatz steht Philipp Melanchthons Denkmal – in einigem Abstand von Martin Luther, doch auf gleicher Augenhöhe. Barhäuptig und im Talar präsentieren sich die beiden Professoren der Nachwelt – Theologe (Bibliker) der eine, Philologe (Gräzist) der andere. Das erscheint angemessen, gehören doch beide historisch eng zusammen, war doch Melanchthon, nach Joseph Lortz' Urteil, «Luthers größter Einzelgewinn».

Von Melanchthons Berufung nach Wittenberg (1518) bis zu Luthers Tod (1546) haben die beiden Wittenberger Gelehrten in der Stadt nahe beieinander gewohnt und bald auch intensiv zusammengearbeitet. Melanchthon vertrat Luthers Sache 1530 auf dem Augsburger Reichstag (Luther, seit 1521 in der Reichsacht, musste damals in Coburg, auf dem Gebiet seines Protektors, bleiben). Er war für den Schmalkaldischen Bund unterwegs und führte zahlreiche Religions- und Einigungsgespräche. Das «Augsburger Bekenntnis» ist Melanchthons Werk – wie er auch mit den «Loci communes» (1521, später wiederholt überarbeitet) die erste protestantische Dogmatik schrieb. Kurzum, «Magister Philippus» war – obwohl von Haus Philosoph, nicht Theologe – der erfolgreiche Vermittler, der getreue Protokollant der Reformation. Bis heute steht seine Augsburger Konfession in jedem evangelischen Gesangbuch als das grundlegende Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirchen. Vermutlich, so urteilte Siegfried Wiedenhofer im Lexikon für Theologie und Kirche (1998), «hat Melanchthon die Kirchenwerdung der Reformation stärker bestimmt als Luther». Er war nicht einfach ein zweiter Mann im Reformationsgeschehen, er war Luthers Pair.

HANS MAIER, geb. 1931, ist em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie 1988–1999 Inhaber des Münchener Guardini Lehrstuhls. Er ist Gründungsmitglied und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Diese Bedeutung spiegelt sich freilich in der Melanchthonforschung nur unzulänglich wider. Das Schrifttum über den aus Bretten stammenden Gelehrten, obwohl in jüngster Zeit erheblich gewachsen, ist noch immer überblickbar und kann an Umfang weder mit der Lutherforschung noch mit den Studien über Calvin wetteifern. Während auf dem internationalen Markt ständig neue Lutherbücher erscheinen, während vor allem in der angelsächsischen Forschung Calvin als weltweit wirksamste Reformationsfigur ihren festen Platz hat, blieb Melanchthon lange Zeit im Hintergrund. Der einschlägigen Forschung fehlte es an der nötigen Infrastruktur. Noch in den sechziger Jahren war Melanchthons Wohn- und Sterbehaus in Wittenberg ein Heimatmuseum mit Zinnsoldaten (und etwas Melanchthon). Das Geburtsthaus in Bretten lag als Erinnerungsstätte im Dornröschenschlaf. Vor allem bei den deutschen Lutheranern hatte Melanchthon als «Leisetreter», der angeblich Luthers Rechtfertigungslehre «verdorben» habe (Karl Holl) und der sowohl Katholiken wie Calvinisten allzu weit entgegengekommen sei, ein schlechtes Ansehen. Die Erforschung und die wissenschaftliche Edition seiner Werke standen erst in den Anfängen.

Neue Anstöße gab es freilich bald. Robert Stupperich, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte in Münster, gab von 1951 an eine Auswahl der Werke Melanchthons heraus, die bis 1975 auf sieben Bände anwuchs. Die vierte Tagung des Internationalen Lutherkongresses im Jahr 1961 – ebenfalls in Münster abgehalten, im 400. Todesjahr Melanchthons – widmete sich dem Thema «Luther und Melanchthon»; sie hatte spürbare Wirkungen auf die internationale Melanchthonforschung. Und seit den sechziger Jahren begann auf Initiative von Heinrich Bornkamm unter dem Dach der Heidelberger Akademie der Wissenschaften die Arbeit an der Edition der Briefe Melanchthons – ein Unternehmen, das schließlich in eine dauerhafte Melanchthon-Forschungsstelle mündete. Ihre Leitung und die Herausgabe des umfangreichen Melanchthon-Briefwechsels – ca. 9.750 Stücke! – wurden zur Lebensaufgabe des Theologen, Altphilologen und Paläographen Heinz Scheible. 12 Bände Regesten (mit Registern) und 16 Bände Textedition liegen inzwischen vor, 14 Bände sind in Vorbereitung. Nach dem altersbedingten Ausscheiden Scheibles leitet Christine Mundhenk die Heidelberger Forschungsstelle.

Heinz Scheible schrieb auch die erste wissenschaftlich fundierte Melanchthon-Biographie. Sie erschien erstmals 1997 im Münchner Verlag C.H. Beck. Im Hinblick auf das Reformationsgedenken 2017 hat der Autor nun eine überarbeitete, durch Bilder und Kommentare, Nachweise und eine Zeittafel erweiterte und aktualisierte Fassung vorgelegt, die im Untertitel auch das Besondere des Reformators hervorhebt: «Melanchthon. Vermittler der Reformation. Eine Biographie» (München 2016).

In Melanchthons Briefwechsel tauchen mehr als siebentausend Personen auf. Es handelt sich, was die Zahl der Beteiligten angeht, um das breiteste personelle Quellenwerk der (deutschen) Reformationsgeschichte. Vieles musste erst in Biogrammen erschlossen werden. In den Texten wurden die Geschehensabläufe klarer als bis dahin deutlich. Das gilt besonders für die über Luthers Tod hinausreichende Zeit – immerhin 14 Jahre –, die Melanchthon noch als aktiv Handelnder, als theologisch wie kirchenpolitisch Beteiligter erlebt hat. Für diese Epoche interessierten sich lange Zeit nur wenige Forscher. Nach Scheibles Überzeugung waren jedoch gerade diese Jahre samt den in ihnen ausgetragenen Streitigkeiten, den Annäherungs- und Ausgleichsversuchen, den dauerhaften Trennungen zwischen den neu entstehenden Konfessionen, aber auch den Rissen innerhalb des evangelischen Lagers selbst für den Fortgang der Reformation in Deutschland und Europa entscheidend.

Kann man auf dieser Basis, gestützt auf die Originalbriefe Melanchthons und die Regesten und Biogramme der Editoren, eine Biographie erstellen? Es sollte im Grunde einfach sein, denn das Quellenmaterial ist unübertreibbar breit und dicht – ein großer Vorteil. Aber behält der Leser noch den Überblick, wenn ihm in einer Biographie so viele oft unbekannte Namen begegnen? Scheible ist auf diesen Einwand gefasst. «Melanchthon lebte nicht wie Hieronymus in der Klausur, was er sich gelegentlich wünschte – er hat sein vielfältiges wissenschaftliches und literarisches Lebenswerk im Trübel einer Universität und als politischer Berater in bewegter Zeit geschaffen [...] All dies muss in seiner Biographie sichtbar werden [...] Dass Melanchthon als Mensch und als Denker nicht der Vergessenheit anheimfällt, dazu möchte diese Biographie beitragen» (323f).

So schildert der Autor in einer faktengeprägten Darstellung die Lebensstationen des Brettener Gelehrten. Früh, fast noch im Knabenalter, macht sich Philipp Schwartzertdt – von seinem Mentor Reuchlin nach Humanistenart Melanchthon (= Schwarz-Erd) getauft – einen Namen in der lateinischen und griechischen Sprache, so dass er sogar die Aufmerksamkeit des Erasmus erregt. Im Judenbücherstreit steht er auf der Seite Reuchlins (eines entfernten Verwandten). Kaum zwanzigjährig veröffentlicht er seine Terenzausgabe, seine griechische Grammatik – Auftakt einer Vielzahl philosophischer, philologischer, theologischer und pädagogischer Schriften, unter denen auch Dichtungen nicht fehlen. Am 28. August 1518 hält der Einundzwanzigjährige – soeben auf eine neue humanistische Lektur der Universität zu Wittenberg berufen – seine Antrittsvorlesung in der dortigen Schlosskirche. Unter den Zuhörern ist auch Luther.

Scheible geht dem Verhältnis Luther-Melanchthon unter Einbeziehung aller zugänglichen Quellen nach. Er schildert unter der Überschrift «Verliebtheit» (177f) die Anfangszeit des «begeisterten gegenseitigen Kennen-

lernens», der enthusiastischen Urteile übereinander; sie bildet die emotionale Voraussetzung für eine langjährige ertragreiche Zusammenarbeit – trotz bleibender Verschiedenheit der Charaktere und immer wiederkehrender wechselseitiger Irritationen. Spätestens seit 1519 nimmt Melanchthon offen Partei für Luther. Er wird zu einem der Wortführer der reformatorischen Theologie. Er ist es auch, der Luther nach dessen eigenem Zeugnis zur Bibelübersetzung auf der Wartburg anregt.

Zur Nagelprobe der Freundschaft wird der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit. Scheible zeigt, wie Melanchthon sich in diesem Streit zwar auf Luthers Seite stellt, jedoch im Verlauf der Auseinandersetzungen die in seinen eigenen frühen Vorlesungen und Schriften geäußerte Abwertung der Willensfreiheit und die einseitige Betonung der Prädestination zurücknimmt (186). Er bezieht in diesem Streit als Philosoph, der er geblieben ist, als Mitglied einer philosophischen Fakultät eine durchaus eigenständige, unabhängige Stellung. Auch die schließlich gefundene «reformatorische Lösung» geht auf ihn zurück: Im Artikel 18 des Augsburger Bekenntnisses habe Melanchthon, so Scheible, den Streit über die Willensfreiheit dialektisch «aufgehoben» und sei damit Luther wie auch dem Antipoden Erasmus entgegengekommen; dort heißt es, «dass der Mensch etlichermaß ein freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift; aber ohne Gnad, Hilf und Wirkung des Heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden» (189).

Noch in seinem eigenen Testament hat Melanchthon Luther gehuldigt: Er habe von ihm, so sagt er, das Evangelium gelernt. Doch hat er auch die Grobheit und Heftigkeit des Freundes beklagt, unter der er oft zu leiden hatte. Am deutlichsten wird er in einem Brief an einen sächsischen Hofrat, geschrieben nach Luthers Tod, in dem der Satz steht: «Tuli servitutum paene deformem» (Ich ertrug eine fast entehrende Knechtschaft). Nicht ohne Verwunderung bemerkt Scheible zu diesem Satz: «War Melanchthon so naiv zu meinen, sein Urteil über Luther würde die Gegner nicht mit Häme und die Freunde mit Kummer erfüllen? Oder bezweckte er etwas, das wir nicht durchschauen? Auch wenn man sich ein Leben lang mit einem Menschen befasst, behält er seine Geheimnisse, die man nicht ergründen kann» (206).

Scheible gelingt es, einige Klischees auszuräumen, die sich im Lauf der Zeit mit der Person und dem Werk Melanchthons verbunden haben. So widerlegt er die Legende von der «Hilflosigkeit» Melanchthons gegenüber den «Zwickauer Propheten» – deren gefährlichen Spiritualismus habe der Meister sofort erkannt und abgewehrt. Auch auf die oft erörterte Frage, warum Melanchthon nach dem *Baccalaureus biblicus* nicht noch den theologischen Doktorgrad erwarb, hat er eine Antwort: Weil er dazu über die Sentenzen des Petrus Lombardus hätte lesen müssen, was er nicht wünschte

– überhaupt weil er in der philosophischen Fakultät bleiben wollte, in der er zeitlebens seine Heimat sah.

Ein «Leisetreter», ein schwankender Vermittler sei Melanchthon nie gewesen – nicht auf dem Augsburger Reichstag, auch nicht im Adiaphora-Streit oder in späteren Religionsgesprächen. Wohl aber habe er – zeitweise ganz auf sich gestellt – Verhandlungsspielräume für sich in Anspruch genommen und angesichts realer Kriegsgefahren, die aus der konfessionellen Spaltung erwachsen, intensiv nach Lösungen gesucht. Scheible plädiert dafür, vieles im Licht der heutigen Ökumene-Diskussion, aber auch angesichts der jüngsten innerevangelischen Annäherungen zwischen Lutheranern und Reformierten neu zu sehen und zu bewerten. So habe Melanchthon von Anfang an den Spaltpilz des Abendmahlsstreits zu überwinden versucht, der die Einheit der reformatorischen Bewegung gefährdete. Scheible sieht in seiner Annäherung an Bucer und die Schweizer geradezu eine Vorwegnahme der Leuenburger Konkordie in der Gegenwart. Aber auch in Richtung der alten – nachreformatorisch *katholisch* genannten – Kirche hat Melanchthon nach seiner Meinung Möglichkeiten der Verständigung offengehalten: so in der Rechtfertigungslehre, im Verständnis des Gesetzes, im Neuaufbau des (neuerlich an Aristoteles orientierten) akademischen Unterrichts – und ganz allgemein in der Betonung der philosophischen Ethik, die Melanchthon als Philosoph nie vernachlässigt sehen wollte, weil sie für das notwendige Zusammenleben der sündigen Menschen unentbehrlich war. (Hier sieht Scheible übrigens in der Gegenwart Hans Küng mit seinen Bemühungen um ein «Weltethos» in der Linie Melanchthons!)

Eine kritische Rezension seiner Melanchthon-Biographie hat Heinz Scheible selbst geschrieben. In der Einleitung seines Buches (10) bemerkt er, es sei «vermessen, ein fremdes Leben beschreiben zu wollen» – möglich sei allenfalls «eine chronistische Zusammenstellung aller bekannten Fakten aus Melanchthons Leben», wie er sie mit Hilfe des Regestenwerkes von Melanchthons Briefwechsel unternehmen konnte und auch unternommen habe. Und im Nachwort (323f) gesteht er ein, es sei ihm nicht gelungen, wie ursprünglich geplant eine «Theologie Melanchthons [...] gleichgewichtig neben die Lebensbeschreibung» zu setzen (eine souveräne Skizze des Problems hat er immerhin in der Theologischen Realenzyklopädie, Bd. 22 vorgelegt!). Solche Demut bewahrt den Biographen, der eine historische Persönlichkeit darstellt, vor dem Gestus triumphierender Aneignung. Melanchthon bleibt für Scheible in vieler Hinsicht ein Geheimnis, trotz aller Aufklärung und Annäherung – und nicht ohne Absicht stellt er das «Tuliuservitum» des Wittenbergers unübersehbar an den Anfang des Buches.

Heinz Scheibles Melanchthon-Buch beweist überzeugend, dass man mit präziser Nahsicht auf Details und mit der gebotenen Zurückhaltung bei Gesamturteilen eine vorzügliche Biographie schreiben kann, auch wenn

dafür vom Leser Geduld und Beharrlichkeit verlangt werden. Dazu muss man sich freilich in vierzigjähriger Arbeit hingebungsvoll mit den einschlägigen Quellen beschäftigen haben. Über die damit erworbene Vertrautheit verfügt wohl unter den heutigen Melanchthon-Forschern Heinz Scheible ganz allein.

ABSTRACT

The Overlooked Mediator: On Heinz Scheible's Biography of Melanchton. This is a review of the newly revised biography of Melanchton by Heinz Scheible (Munich: C.H. Beck 2016). The review provides a basic outline of the relevance of Melanchton's life and works for the Protestant Reformation and his relationship to Martin Luther, highlighting the state of the art in research on Melanchton as well as its potential regarding ecumenism.

Keywords: Reformation – Luther – Melanchton – ecumenism

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

«SIE IST MIR LIEB, DIE WERTE MAGD»

Marienlob im Umkreis der Reformation

1. Maria in der Renaissancetheologie

Der Renaissance-Blick auf Maria ist zweifach: Aufgabengemäß befaßt sich natürlich die Theologie mit Maria, eingeschlossen Reformation und Gegenreformation. Doch sind auch die Porträts der Mutter Jesu in den Humanwissenschaften, in Literatur und Kunst reizvoll, wo sich eine eigenständige Formensprache ausgestaltet.

Beim theologischen «Gerüst» der Mariologie ergeben sich Überraschungen – zunächst jene, dass sich gerade darin eine beträchtliche Nähe von Katholizismus und Protestantismus zeigt. Erst in der Verehrung Marias, also in der Alltagsfrömmigkeit, beginnt sich ein Graben zwischen den Konfessionen aufzutun. Die zweite Überraschung: Für die frühe Neuzeit stellt Maria weniger ein Thema der Fachtheologie als vielmehr der theologischen Anthropologie dar: Gesucht wird der Mensch im Kraftfeld des Göttlichen. Insbesondere ziehen sich zwei mariologische Fragen als roter Faden durch das 15./16. Jahrhundert: die Empfängnis und die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Bereits darin wird deutlich, daß die Neuzeit eine Neigung zur menschlichen und zur biblisch-historischen «Handgreiflichkeit» Marias ausbildet – in Spannung zu ihrer überindividuellen theologischen Typologie (z.B. als Urbild der Kirche). Eine stärkere Verwurzelung in Raum und Zeit, in Biologie und Psychologie sucht ihre einzigartige Kontur klarer und näher zu zeichnen. So wird mit Sehnsucht nach Merkmalen ihres wirklich-irdischen Lebens Ausschau gehalten, und sei es nach dem «zurückgelassenen Gürtel» bei der Aufnahme in den Himmel, mit dem sie dem ungläubigen Thomas über Zweifel hinweghalf.¹

Die theologische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis oder Erbsündenfreiheit Marias reicht tief ins Mittelalter zurück. Auch das Konzil

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

von Basel bezeichnete am 17. September 1439 diese Lehre als «fromm und mit dem kirchlichen Kult, dem katholischen Glauben, dem rechten Verstehen und der Heiligen Schrift übereinstimmend».² Papst Sixtus IV. bestätigte 1476 und 1483 eine Messe zu Ehren der Immaculata, «obwohl sie noch nicht von der römischen Kirche und dem apostolischen Stuhl entschieden ist».³ Nach längeren Auseinandersetzungen begnügte sich das Konzil von Trient 1564 damit zu sagen, das Privileg der Sündenfreiheit sei für die Jungfrau nicht auszuschließen.⁴ Zwischen diesen Formulierungen liegen die schweren Spannungen der Reformation, aber auch gewaltige innerkatholische Streitigkeiten, insbesondere zwischen Dominikanern als den Ablehnern und Franziskanern und Karmeliten als den Befürwortern des keimenden Dogmas. Für die Ersteren war Zeugung nämlich nicht notwendig mit der Erbsünde belastet, für die beiden anderen Orden jedoch durchaus. Der Streit griff aus den Klöstern auch auf die Humanisten über und bezog nicht nur Maria, sondern ebenso ihre Mutter Anna mit ein – erneut im Wunsch, das menschliche, ja familiäre Umfeld der Mutter Jesu auszuleuchten.⁵

Dagegen war die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel ein üblicher Glaubensbestand, der keine Lehrentscheidung, ja nicht einmal einen konfessionellen Streit herausforderte. Auch die Reformation blieb in ihren Aussagen über Maria vollständig den ersten vier Ökumenischen Konzilien verpflichtet, weil darin der biblische Befund für die Reformatoren deutlich durchschien. So läßt sich in den Predigten Luthers, Calvins und Zwinglis eine ungebrochene Sicht der Gottesmutterschaft und der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias erkennen, auch ihre leibliche Aufnahme in den Himmel ist selbst von Zwingli ohne Zweifel anerkannt.⁶

Der *Marienverehrung* der Reformatoren ist eine größere Zurückhaltung anzumerken⁷, was vor dem Hintergrund unguter Übertreibungen zu lesen ist. Doch war der konfessionelle Unterschied in bezug auf die Mutter Jesu anfänglich weit weniger ausgeprägt, als er heute, durch die geschichtlichen Narben vertieft, erscheint. Aus Luthers Marienlob nur die eine temperamentvolle Stelle: «Es wäre billig gewesen, daß man ihr einen güldnen Wagen bestellt, sie mit 4000 Pferden geleitet und gerufen und gesungen hätte: Hier fährt die Frau über alle Weiber, über das ganze menschliche Geschlecht. Es sollten billig alle Berge gehüpft und getanzt haben.»⁸

Bekannt ist Luthers wunderbare Gedichtzeile: «Sie ist mir wert, die liebe Magd». Denn in allem leitet sie auf den Sohn, so auch in Kana:

Obwohl die Antwort des Sohnes hart war, mißtraut sie dennoch nicht, sondern geht zu den Dienern. Ein schönes Beispiel und voll des Trostes. Wie sie selbst bittet und glaubt, so geschieht's, auf daß wir wissen, daß auch uns nicht, was wir wünschen, sondern etwas Besseres, geschieht. Auch das ist schön: Sie gibt nicht den Dienern Anweisungen, sondern weist sie auf Christum: Höret, was Er sagt! Nie hat Maria ein schöneres Wort zu den Doktoren gesagt, das ihr zur höchsten Ehre gereichen muß.⁹

Zur Mutter des Gekreuzigten findet Luther die Worte:

Das muß ein hartes Jungfräulein gewesen sein, daß sie nicht gestorben ist vor Schmerzen. Der Heilige Geist hat ihr Herz erleuchtet und gestärket, daß sie solchen Anblick und Jammer hat ertragen können. Andere Mütter wären dahingesunken und ohnmächtig geworden [...].¹⁰

Auch verteidigt Luther deutlich die Marienbilder in der Stube:

Mein Bilderstürmer werden mir ein Kruzifix oder Marienbild lassen müssen, auch nach dem allerstrengsten Gesetz Moses', daß ich's trage oder ansehe, sofern ich's nicht anbeate, sondern zum Gedächtnis habe. [...] Die Kinderlein müssen hölzerne Pferdchen, Hündlein, Puppen und dergleichen haben, und ich muß auch ein Bild haben.¹¹

Letztlich theologisch:

Die «großen Dinge» sind nichts anderes, denn daß sie Gottes Mutter ist worden, in welchem Werk so viele und große Güter ihr gegeben sind, daß sie niemand begreifen kann. Denn da folgt alle Ehre, alle Seligkeit, und daß sie im ganzen menschlichen Geschlecht eine einzigartige Person ist über alle, der niemand darin gleich ist, daß sie mit dem himmlischen Vater ein Kind, und ein solches Kind, hat. [...] kann niemand Größeres von ihr sagen, wenn er gleich so viele Zungen hätte, als Laub und Gras, Sterne am Himmel und Sand am Meere ist.¹²

2. Maria in humanistischer Sicht

Auf dem reizvoll-eigenständigen Feld der Renaissanceliteratur über Maria wird der Gedanke wirksam, gerade an ihr über das Göttliche im Menschen Klarheit zu gewinnen. So wird sie zum einen in ihrer geschichtlichen Einzigkeit gezeichnet, zum anderen als die Frau, an der sich menschliche Existenz in ihrer Theomorphie oder Gottähnlichkeit erkennen kann.

Zur Annäherung des Humanismus an Maria drei Vorbemerkungen. Zu den herausragenden Leistungen des *Quattrocento* gehört der Neugewinn der Philologie; Erasmus von Rotterdam gab den griechischen Text des NT kritisch heraus (Basel 1514), Luther übersetzte in einer Großtat zunächst das NT (1522), dann das AT ins Deutsche (1534). Mit der Sprachreinigung gewann das Reden über die Bibel eine neue, eindringliche Frische; die intellektuelle scholastische Terminologie wurde gerade in der Laiensprache fallengelassen – menschliche Anteilnahme an der Gestalt der Mutter und Jungfrau läßt sich auch in der Alltagssprache zeigen.

Ferner gehört es zur renaissancehaften Steigerung, das Menschliche in den Umkreis des unwiderstehlich Göttlichen zu rücken. Mit dem durch Marsilio Ficino ab 1470 neugewonnenen Neuplatonismus wurde Schön-

heit als Kennzeichen des Überwältigend-Göttlichen herausgestellt: als Epiphanie des Heiligen. Besonders die Frau war Trägerin, leiblich wie geistig, solcher Epiphanie. In das Lob des Menschlichen gehörte nunmehr unabdingbar der Verweis auf sinnraubende Schönheit. So steigert sich der Blick auf Marias Schönheit ins Überschwengliche. Daß hier eine Grenzlinie zum Göttlichen leicht überschritten werden kann, zeichnet sich bereits ab.

Das dritte Merkmal ist das individuelle Porträt. So freut sich die Imagination daran, die Wohnstube von Nazareth auszumalen, Lebensfreude in Maria zu spiegeln, Hilflosigkeit in ihren Lebensdramen auszumalen. Der große Prediger Bernardin von Siena (1380–1444) zeichnet sie in ihrer Alltagswelt: «Sie trug ihn stets auf dem Arm, weil er so klein (*piccolino*) und weil sie so arm waren. [...] Sie hatte weder Wickelbänder noch Windeln für ihn; aber dafür riß sie ein paar Streifen von ihrem eigenen Kleid ab, und als Windeltuch nahm sie einen Schleier und machte ein festes Wickelkissen für ihn.»¹³ Porträtiert wird Maria als Mutter, als Dame, Aristokratin, Bürgerin, Ehefrau, und dies nicht nur in der bildenden Kunst. Dieser «Voyeurismus» hat durchaus Tadel gefunden am «neuen Typ von graziösen Madonnen, die mehr ihr Lächeln als ihren Sohn zeigen, der von seinem Platz auf dem Schoß nach der Seite rückt. Die nüchterne und hieratische Kleidung weicht weiblicherem Putz, wobei der Faltenwurf der Gewandung immer reicher wird. Allmählich verfällt man dem Manierismus und der Theatralik.»¹⁴ Dennoch wird in solchem Ausgreifen nicht so sehr das Gefällige als das berührend Menschliche gesucht.

Diese nachbarliche Nähe wird bis zum «Handgreiflichen» geliebt. Die allgemeine Mirakel-Freude (erschreckend in der Dichte der Phänomene)¹⁵ steigerte sich durch die apokalyptische Angst vor dem Jahr 1500, für das der Weltuntergang angesagt war. Dürer zeichnete die Apokalypse 1498; Michelangelo malte in der Sixtina 1508–1512 das Weltgericht in der seltenen Fassung der Verdammnis. Die Furcht auch nach der Jahrhundertwende war so überbordend, daß das Laterankonzil 1517 das Predigen darüber verbot. Dem Weltenrichter in den Arm fallen konnte nur noch die Mutter (freilich *nicht* auf Michelangelos Gemälde), so daß sich die Sucht nach dem Besitz von Marien-Reliquien immer mehr vergrößerte und vergrößerte.

3. Marienlob in der Dichtung von Christine de Pizan zu Jacopo Sannazaro

Einige Konturen des Marienlobes sind bei Nichttheologen aufzusuchen, Frauen wie Männern. Den ersten Einsatz gibt die berühmte Christine de Pizan (1364–1430). Mittlerweile in der Frauenforschung besonders gewürdigt, kann die in Paris aufgewachsene Venezianerin als Beginn der bekannten *Querelle des Femmes* gelten. Ihre recht unbekannten Gebete zu *Nostre*

Dame 1403 rufen die Mutter Gottes in einer Mischung von offiziellem Gebet und persönlichem Ton, reizvoll durch höfischen Stil, an. Die Bilder ziehen litaneiartig, angelehnt an den Rosenkranz, vorbei und sprechen von persönlicher Not oder Freude. In *L'Oroyson Nostre Dame* finden sich achtzehn Gebete: zunächst eine Anrufung Marias, darauf ein Väterzeugnis, danach die offizielle Bitte, die hierarchisch die christlichen Berufsstände bedenkt. Der klare Aufbau versammelt die deutlich vorgewiesene Gelehrsamkeit, die gehobene Sprache des Königshofes und öffentliche Adressaten; gerade in dem strengen Rahmen aber gelingen Wendungen von hohem dichterischen und religiösen Reiz. Anders als in der späteren Lauretanischen Litanei heißt es: *Doulce Dame, pure et ferme; Dame des angelz très courtoise; Tresorière; Fontaine, pleine de pitié; Coulombe simple, sade et blanche*. Am Ende gerät Christine in die Ebene des Alltags und damit in ihr eigenes Umfeld. So bittet sie schließlich für «alle Arbeiter dieser Erde», für «alle Wanderer durch das Fegfeuer», für «das ergebene Geschlecht der Frauen» und zuletzt «für mich und alle meine Freunde».

Der theologisch-politische Ton lockert sich, ja gewinnt heimliche Züge einer Selbstdarstellung in *Les XV Joyes Nostre Dame*. Hier bringt Christine ausschließlich persönliche Bitten vor, die ungewöhnliche Freuden Marias aufzählen, aus dem biblischen Text anders entnommen sind als üblich und eine entsprechende Bitte anfügen. Auch sind die Freuden auf die Erde beschränkt, irdisch verwirklicht und mit dem Merkmal des Weiblich-Menschlichen ausgestattet.¹⁶ Eindringlich heißt es: «In deinem Leib bewegte sich dein Sohn»; erwähnt wird die «Wonne, die du beim Stillen empfandest». Hinzu tritt die Freude über die Wandlungswunder bei der Hochzeit von Kana und den fünf Broten und elf Fischen, schließlich beim Kommen des Pfingstgeistes und bei Marias Aufnahme in den Himmel (ihre Krönung wird nicht genannt). Christine bittet, dem Sinn der Freuden folgend, für sich oder ihre Seele um Bewahrung vor Unheil, um Trost für ihr «verzweifertes Herz», anlässlich der Speisenwunder für ihren Leib, für ihren Tod und ihre Erlösung. Alles in allem erstet ein hochformalisiertes, dennoch privates Gebet, das in schöner, nachdenklicher Freiheit mit dem biblischen Stoff umgeht und die weiblichen Züge des Marienbildes, zur höfischen Dame geformt, zart hervorhebt. Maria erscheint sowohl als Urbild der höfischen Frau wie als menschlich-nahe Mutter biblischer Herkunft: Symbolträgerin und Einzelexistenz in einem.

Um in das Mutterland der Renaissance, nach Italien zurückzulenken, so verwebt sich hier eine Fülle von Einzelzügen der Marienverehrung zu dem Bild reiner, auf Gott durchsichtiger Menschlichkeit, dem von der Epoche gesuchten modellhaften *humanum*. Auch Marias Leiblichkeit wird diaphan, auf das Himmlische geöffnet – ein anrührender Versuch, gegen die Neigung zur Entleiblichung den ganzen Leib des Menschen durchgeistigt fest-

zuhalten. In große Maßstäbe übersetzt wurde dies mit dem Bau des Domes S. Maria del Fiore in Florenz, geweiht am Fest der Verkündigung 1436. Der Dom ist anthropometrisch den Proportionen des Menschen nachgebaut: Menschlicher Leib ist Haus des Göttlichen, ist Ort der Epiphanie. Kirche, die sichtbar-sinnliche und die unsichtbar-entzogene, ist auf Marias Leib und den göttlichen Geist hin gestaltet – darin begreift sich dieser architektonisch einmalige Versuch.

Zur Übertreibung neigen freilich nicht selten Bemerkungen, die auf unüberbietbare Einzigkeit, sprachlos machende All-Begabung Marias zielen: «Sie allein vermag bei Gott mehr als alle anderen Heiligen gleichzeitig und alle anderen Geschöpfe.»¹⁷ Oder Bernardin von Siena: «Sie liebte um Gottes willen einen Floh, sein Geschöpf, mehr als Du den Herrgott selbst liebst.»¹⁸ Bei solchem Überschwang liegt auch die Überzeichnung der einzelnen Glieder der Jungfrau in eine symbolische Bedeutung nahe – eine kaum noch gelingende Balance zwischen peinlich Handgreiflichem und frommer Meinung. Schwülstige Unternehmungen solcher Art leiten nicht nur die reformatorische Kritik ein, sondern setzen umgekehrt andere gelungene Versuche des Marienlobes in ein helles Licht.

Zu den sprachlich und bildlich gelungenen Aussagen zählt das epische Hauptwerk des bedeutenden Humanisten Jacopo Sannazaro (1456–1530), *De partu virginis*. Marias Leben wird weder blässlich-unirdisch noch mit den erwähnten Peinlichkeiten geschildert; Sannazaro gelingt vielmehr eine schöne Verleiblichung der Geheimnisse Marias, so bei der Verkündigung:

Jedoch der Leib [...],
ohne Gewalt, ohne Verletzung der Scham,
schwoh an vom geheimen Wort: Strahlende Kraft, gewirkt aus der Höhe,
steigt herab, Gott selbst, Gott, durch alle Gliedmaßen
gibt er sich hin und mischt sich mit ihr: von ihm berührt,
erschauerten plötzlich die Eingeweide.¹⁹

Oder vor der Geburt:

Die selige Mutter hatte keine Bewegungen im Schoß
oder anhebende Stöße der sich senkenden Last
empfunden; noch hing der Mutterschoß unbeweglich verschlossen.²⁰

Die ausdrücklich menschliche Frau, in schöner Unbefangenheit in ihren leiblichen Veränderungen dargestellt und ein menschlich-göttliches Kind gebärend, ist durchaus nicht unreligiös oder entgöttlicht gedacht. Wenn Leonardo da Vinci (1452–1519) den Heiligenschein um Maria, Anna und das Kind verschwinden läßt, so drückt dies künstlerisch aus, was die Epoche auch theoretisch wünscht: die Unterscheidung von heilig und nicht-heilig

an keinem anderen sichtbaren Merkmal mehr abzulesen als an der vollkommenen Menschlichkeit selbst.

4. Marianisch inspirierte Zeitkritik: Erasmus

Neben eigentümlichen Versuchen öffnet sich ein anderer Weg: die nüchtern abwägende Haltung des Erasmus von Rotterdam (1469–1536). Er hatte in seinen *Colloquia im Naufragium*/Schiffbruch bereits moniert, die Seeleute würden die Jungfrau-Mutter anrufen, «die an die Stelle der Venus getreten ist, welche nicht genau eine Jungfrau war». Erasmus verlangt eine Reinigung, die dem biblischen Geist entspringt und den Unterschied zwischen Gott und Maria als wesentliche Voraussetzung ihrer Verehrung festhält. Die lebhaften Gespräche sind im übrigen ein hervorragender Zeitspiegel jener Schwierigkeiten, von denen die Reformation befruchtet wurde (ohne daß Erasmus sich bekanntlich Luther anschließen konnte). Zu verzeichnen sind ja lange schon vor Erasmus Gegenbewegungen gegen eine zum Aberglauben neigende Anrufung der Mutter Gottes. Aeneas Silvius Piccolomini, nachmalig Papst Pius II. (1405–1464), findet in seinem reizvollen Gedicht *De beata virgine* die schöne Doppelformel: «*Mater honesta Dei, mater honesta hominis.*»²¹ Ebenda klingt der Widerspruch an gegen ihre «Bestechung», das aufklärerische Motiv gegen den Opferhandel:

Keine Gaben wird sie erbitten, suche nicht Böcklein zu opfern:
guter Sinn allein gefällt, guter Sinn allein genügt.

Ähnlich ist des Erasmus Marienfrömmigkeit durchgängig frei von Übertreibungen und um Wahrheit bemüht. 1489 verfaßte er die ersten Marien-gedichte; 1512 besuchte er den berühmten englischen Marien-Wallfahrtsort Walsingham, dessen literarische Frucht ein *Carmen Votivum* wurde (in den *Lucubrationes*). Freilich reifte daraus auch eine satirische Frucht, wie überhaupt die Wallfahrten offenbar starken Anlaß zum Ärger boten. Dies zeigt das Beispiel des eigenartigen Luigi Pulci (1432–1484), der nicht nur die Bibel mehrfach ins Lächerliche zog, auch den Rosenkranz und die gemurmelten Gebete verspottete, zumal man bei einer Pilgerfahrt «nur Läuse auflesen könne».²² Erasmus' Satire entsteht dagegen aus echter innerer Verwundung. Er zitiert in dem *Colloquium «Wallfahrt»* einen «Brief» Marias, den ein Engel in der Basler Kirche «vom Stein» 1524 niederlegte. Darin wird nicht nur der Mißbrauch von Gelöbnissen und Opfern gezeigt, sondern die Gestalt Marias in ihrer Unbestechlichkeit, ihrer Schlichtheit, ihrer unbedingten Nähe zum Sohn (auch gegen die Reformation) meisterhaft herausgestellt, obwohl es zunächst anders klingt:

Maria, die Mutter Jesu, grüßt den Glaukoplotus. Wenn Du als Gefolgsmann Luthers mit Nachdruck die Anrufung der Heiligen als unsinnig bezeichnest, sollst Du wissen, daß Du darum bei mir in großer Gunst stehst. Denn früher brach ich fast unter der Last aufdringlicher Menschenbitten zusammen. Von mir allein wurde alles erfleht, als ob mein Sohn immer nur ein unmündiges Kind wäre. [...] Irgendein profitgieriger Händler, der zur See nach Spanien reist, gibt die Keuschheit seiner Beischläferin in meine Obhut, und eine entlaufene Nonne befiehlt mir den Ruf ihrer Reinheit an, den sie selbst auf's Spiel setzt. [...] Die Schwangere: «Gib mir eine leichte Geburt!» Alte Frauen möchten von mir ein langes Leben ohne Husten und Fieber haben, schwachsinnige Greise wollen mit meiner Hilfe wieder jung werden, Philosophen soll ich helfen, unlösbare Knoten zu knüpfen. Der Geistliche bittet um eine fette Pfründe, der Bischof um Obhut für seine Kirche. [...] Bin ich auf diese Weise nicht allein als Weib und Jungfrau die Schutzherrin der Schiffer, der Kriegsleute, Kaufleute, Spieler, Brautleute, Kindbetherinnen, Staatsmänner und Bauern? Was ich aufgezählt habe, ist noch wenig im Vergleich zu dem, was ich wirklich ertragen muß. Diese Mühen fallen mir heutzutage sehr viel weniger zur Last. [...] Früher grüßte man mich mit «Königin des Himmels, Herrin der Welt!», jetzt höre ich kaum noch von wenigen ein «Ave Maria!» Einst war ich in Edelsteine und Gold gekleidet, konnte nach Belieben mein Gewand wechseln und bekam Gaben aus Gold und edlem Gestein, jetzt besitze ich kaum einen spärlichen Kapuzenmantel, den die Mäuse obendrein zerfressen haben. Die Einkünfte eines Jahres aber sind kaum so hoch, daß ich eine elende Kirche unterhalten kann, in der nur ein Laternenchen oder ein Talglicht flackert. Das alles könnte man noch hinnehmen, wenn Du nicht angeblich noch Schlimmeres ins Werk setzen würdest. Wie man sagt, willst Du den gesamten Heiligenkult aus den Kirchen verbannen. [...] So wehrlos ich nun dagegen bin, wirst Du mich doch nur zusammen mit dem Sohn hinauswerfen können, den ich auf meinen Armen trage. Von ihm lasse ich mich nicht trennen. Entweder wirst Du ihn zusammen mit mir austreiben oder uns beide drinnen lassen, es sei denn, Du hast lieber eine Kirche ohne Christus.²³

Erasmus verwirft die äußeren Gaben als heidnisch; die ethische Haltung ist fromm. «Wir zählen der Jungfrau Rosenkränze und Grüße auf. Warum zählen wir ihr nicht lieber den ihr zuliebe bezwungenen Stolz des Herzens, die unterdrückte Begierde und vergebenes Unrecht auf?»²⁴ Als Humanist hat er ein ästhetisches Widerstreben gegen allzu Handgreifliches: «Warum setzen sie denn die Kröte zur Heiligen Jungfrau? – Weil sie allein Unflat und Schmutz, alle Sprödigkeit, Habsucht, ja alle irdischen Begierden besiegt, zertreten und ausgelöscht hat. – Weh uns, daß wir eine solche Kröte in unserem Inneren hegen!»²⁵ Letztlich kommt eine soziale Vision zum Vorschein: Die kostbare Ausstattung der Kirchen verstößt geradewegs gegen Marias Mütterlichkeit.

Der Bau soll eine erhabene Wirkung erzeugen – aber wozu die Unzahl der Taufkappen, Kandelaber und goldenen Statuen, wozu die ungeheuren Kosten für Orgeln? [...] Was soll denn dieser musikalische Ohrenschmaus, für den man erhebliche Aufwendungen macht, während unsere Brüder und Schwestern, die lebendigen Kirchen Christi, vor Ungepflegtheit und Hunger dahinsiechen?²⁶

Erasmus geriet ferner in eine größere theologische Streitfrage. In seiner Übersetzung des Engelsgrußes gab er *gratia plena* als «Du Begnadete» wieder: Diese Anrede verrate gleichsam einen Liebhaber und seine Liebesbezeugung. Den Fachleuten war damit die theologische Tragweite des Grußes, mit dem die Erbsündenfreiheit Marias bestätigt schien, nicht hinreichend erfaßt, während Erasmus die Beziehung Gottes zu Maria unter menschlichen Liebesworten anschaulich machen wollte. Doch nahm er die Übersetzung nach längerem Hin und Her zurück, wie er überhaupt den Überzeugungen der Kirche verbunden bleiben wollte. Zeichen dafür ist seine *Votivmesse zu Ehren Unserer Lieben Frau von Loreto* (1523), in deren zweiter Auflage 1525 eine Predigt anschloß, worin Erasmus Lob, Anrufung und besonders Nachahmung Marias als Kennzeichen echter Frömmigkeit hervorhob.

5. Treue zum biblischen Geist: Lefèvre d'Étaples

In eine vergleichsweise streng biblisch ausgerichtete Welt, die sich die Forderungen der Reformation tief zu eigen gemacht hatte, tritt man mit Jacques Lefèvre d'Étaples (1455–1536). Der Philosophiegeschichte als Philologe, vor allem als Herausgeber des Aristoteles bekannt, vertritt er die besten Grundsätze des Humanismus: Textgenauigkeit, Sprachreinigung, Überprüfung des Denkens an der Tragfähigkeit des Wortes. An Lefèvre fällt ein Ernst der Bibellektüre auf, der sich nicht mit der gewohnten Deutung, sondern nur mit dem philologischen Eindringen in das Wort zufriedengibt und zugleich die Geschichtlichkeit des Bibeltextes beachtet. Lefèvre hinterließ Auslegungen der Lesetexte für alle Sonntage im Jahr, worin verschiedene besonders gehaltvolle Deutungen der Gestalt Marias sichtbar werden.²⁷ Zweifellos ist ein reformatorischer Schub erkenntlich, der nicht zuletzt durch Anmerkungen der Zensur herausgehoben wird, so in dem Vorwurf, für Lefèvre «genüge allein der Glaube an Christus zum Heil».²⁸ Gerade in Anbetracht der legendären Ausschmückungen Marias ist die durchaus ehrfürchtige Nüchternheit Lefèvres auffällig.

Dabei geht er vom dogmatischen Grundbestand aus; Marias Jungfräulichkeit ist unbestrittene Voraussetzung. Zugleich betont er wie Luther, Gott habe die Jungfrau gerade ihrer Demut wegen erwählt: «Er betrachtete die Demut, den Glauben, die Einfachheit seiner Magd.»²⁹ Im Blick Marias auf Gott selbst sieht Lefèvre urbildlich den Vollzug des allen abverlangten Glaubens. So erhält ihre Spiegelung Gottes den Vorrang vor aller voyeuristischen Ausschmückung ihrer Gestalt.

Alles Gute, alle Ehre, alle Gnade, Tugend und Heiligkeit Marias muß ihrem Sohn, ihrem Schöpfer und ihrem Vater gänzlich zugeschrieben, gegeben und auf ihn zurückbezogen werden. Wer anders handelt, ist blasphemisch und, wie ein schlecht

sehender und undankbarer Mensch, mißfällt er der Mutter und dem Kind, da er einen bösen Raub begeht, indem er die Ehre des Schöpfers dem Geschöpf zuweist. Dies, ach!, erlaubt man an zu vielen Orten, ausgehend von einer kindischen, weibischen und abergläubischen Devotion oder besser: von einer satanischen Illusion.³⁰

Gerade die Demütigung unter der mächtigen Hand Gottes läßt mit Maria als «Spiegel und Beispiel der Demut»³¹ den Blick auf die einzig entscheidende Frage richten, wie Gott durch den Glauben empfangen werden könne. Hier gelingt Lefèvre eine bedeutende (augustinische) Aussage: Maria, die doch Gott leibhaftig empfing, war weit glücklicher darin, ihn in ihrem Herzen durch den Glauben empfangen zu haben. Ihre Abstammung von Abraham, Isaak, Jakob und David dem Fleische nach wird gegenübergestellt dem «unsichtbaren und geistlichen, nicht zeitlichen Erbe», das in Glaube und Geist und eben nicht im Blut besteht. «Die wahre Abstammung, Nähe und sichere Blutsverwandtschaft mit Abraham und David» besteht in der «unsichtbaren und heilsamen Mutterschaft, die Gott in jedem vorfinden will».³² So ist die leibliche Abstammung Marias «ein Geheimnis im Herzen»³³, weswegen sich ein übermäßiges (apokryph gespeistes) Interesse an ihrem zeitlichen Leben verbietet. «Denn die Heilige Schrift erwähnt ja nie die zeitliche Geburt dieser Jungfrau, von wem oder wann, wie oder an welchem Ort sie geboren wurde.»³⁴ Für den Gläubigen ist allein die Teilhabe an der glaubensmäßigen Mutterschaft entscheidend: «Vom Fleisch zum Geist, vom Tod zum Leben, vom Menschen zu Gott weitergehen.»³⁵ «Denn die Heiligkeit der Jungfrau Maria ebenso wie die aller Engel und Heiligen des Paradieses wird uns nichts nutzen, außer durch das Wort Gottes, das von uns gebührend geehrt, bewahrt und beobachtet ist.»³⁶ Marias Heiligkeit kann also nicht ein Ersatz für die eigene Unheiligkeit sein; andererseits gilt, daß in ihr alle Frauen, im weiteren Sinne alle Menschen beispielhaft geheiligt wurden. Im Unterschied zum Zeitgeist lehnt Lefèvre es ab, im Stammbaum Jesu von Sünderinnen zu sprechen: «Im Gegenteil, diese Frauen waren groß durch Frömmigkeit und Glauben: Thamar, Raab, Ruth und sogar Bethsabée, denn ihr Fehler fällt mehr auf David als auf sie.»³⁷ Solche Aufwertung der Frauen entspricht offenbar dem strikten Festhalten am biblischen Wort, worin Lefèvre weit mehr Erlösung als Verdammung niedergelegt sieht. Dank des alles überwindenden Glaubens gibt es weder Auszeichnung noch Verwerfung durch fleischliche Abstammung, Geschlecht oder Verfehlungen. Die verhaltene, biblisch grundgelegte Marienfrömmigkeit von Lefèvre sammelt sich in dem schönen Wort: «Man muß bis zur Jungfrau Maria weitergehen und nicht dort bleiben, sondern bis zu Jesus Christus gelangen und sich in ihm beruhigen, an ihm festhalten, in ihm gründen.»³⁸ Daß diese Klarheit zugleich sprachlich und gedanklich eine große Tiefe aufweist, zeigt die Bemerkung zur «Reinigung Mariens im Tempel»:

Weder das Gesetz der Reinigung noch der Heiligung der Erstgeborenen waren für die Jungfrau und den Messias notwendig. [...] Maria hat also für die Heiligung aller Frauen gehandelt. [...] Die Jungfrau, fern von ihrer Wohnung und wohl gleichermaßen aus Not, opfert nur Turteltauben, wovon die eine für die Sünde steht – sie, die ohne Sünde ist. Aber war nicht Christus das erforderliche Lamm?³⁹

ANMERKUNGEN

¹ Eine Fülle von Gemälden zeigt die Gürtelspende; vgl. Giuseppe Manacorda, *Italianische Madonnen des Quattrocento*, Berlin 1942.

² Étienne DELARUELLE (u.a.), *L'Église au temps du grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449). Histoire de l'église XIV*, 1, 275.

³ DH 1426, vgl. DH 1400.

⁴ DH 1516.

⁵ Vgl. Beda KLEINSCHMIDT, *Die hl. Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*, Düsseldorf 1930.

⁶ Vgl. Wolfgang BEINERT – Heinrich PETRI (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 193–196.

⁷ Ebd., 202–206.

⁸ Martin LUTHER, *Maria geht übers Gebirge (1532)*, in: Otto KARRER (Hg.), *Maria in Dichtung und Deutung*, Zürich 1952, 70f.

⁹ Ebd., 174.

¹⁰ Ebd., 196.

¹¹ Ebd., 244f.

¹² Ebd., 261.

¹³ Iris ORIGO, *Der Heilige der Toskana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena*, München 1989, 66.

¹⁴ René LAURENTIN, *Kurzer Traktat der Marianischen Theologie*, Regensburg 1959, 100.

¹⁵ Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden (1941)*, Stuttgart 1987, 205–236.

¹⁶ Beide Werke in: Maurice ROY (Hg.), *Oeuvres poétiques de Christine de Pisan*, III, Paris 1896, 1–14.

¹⁷ Bernardino DA FELTRE, *De beata Virgine, quomodo ipsa sola plus potest apud Deum quam omnes alii Sancti simul et omnes alie creature*, in: Carlo VARISCHI (Hg.), *Sermoni del b. Bernardino Tomitano da Feltre*, Milano 1964, I, 69–81.

¹⁸ Zit. nach ORIGO, *Der Heilige* (s. Anm. 13), 221.

¹⁹ Jacopo SANNAZARO, *De partu virginis (1526)*, ed. A. Altamura, Napoli 1948, I, 188–194.

²⁰ Ebd. II, 369–371. (Übers. H.-B.G.-F.).

²¹ Aeneae Silvii PICCOLOMINI, *Opera inedita*, ed. Josephus Cugnoni, Roma 1883, 358.

²² H. A. ENNO VAN GELDER, *The Two Reformations in the 16th Century*, The Hague 1961, 67.

²³ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Die Wallfahrt*, in: *Auswahl aus seinen Schriften*, hg. v. Anton GAIL, Düsseldorf 1948, 288–291. Die Übersetzung wurde leicht verbessert.

²⁴ *Das Fischessen* (Colloquia Familiaria), übers. v. W. Welzig, in: ERASMUS, *Ausgewählte Schriften in 8 Bänden*, VI, 451.

²⁵ ERASMUS, *Die Wallfahrt* (s. Anm. 23), 313.

²⁶ Ebd., 321.

- ²⁷ Jacques LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Epistres et Evangiles pour les cinquante et deux dimanches de l'an*, Leiden 1976.
- ²⁸ Ebd., 96 (Übers. H.-B. G.-F).
- ²⁹ Ebd., 368f.
- ³⁰ Ebd., 370.
- ³¹ Ebd.
- ³² Ebd.
- ³³ Ebd., 371.
- ³⁴ Ebd.
- ³⁵ Ebd.
- ³⁶ Ebd., 135.
- ³⁷ Ebd., 371.
- ³⁸ Ebd.
- ³⁹ Ebd., 97.

ABSTRACT

«*She is so dear to me, the noble Virgin*»: *The Praise of Mary in the Context of the Reformation*. The Renaissance gives a double view on Mary: a theological one, of course, and a «humanistic» one, concerning literature and art. The first surprise is that in the theological respect the catholic tradition and the reformation are quite close; the reformators acknowledged completely the first four ecumenical councils, including the dogmas about Mary. The gap opened only in literature and art, including the different ways and degrees of her veneration. But also in that second respect Luther was more traditional than suspected. The testimonies of other Italian and French writers show a broad field of veneration, while Erasmus already gives a warning not to «dispose» the virgin because she would take with her also the son.

Keywords: mariology – anthropology – Renaissance – Humanism – epiphany – exegesis

HARTMUT LEHMANN · KIEL

LUTHER UND DIE JUDEN

Stolpersteine auf dem Weg zur Fünfhundertjahrfeier der Reformation 2017

Zehn Jahre vor der Fünfhundertjahrfeier der Reformation wurden von der Evangelischen Kirche in Deutschland wichtige Entscheidungen getroffen. Denn entschieden wurde damals, das Jubiläum zusammen mit den staatlichen Stellen in Bund und Ländern zu feiern, und entschieden wurde, Luther ins Zentrum der Vorbereitungen für das Jubiläum zu stellen und die Jahre bis 2017 als Lutherdekade zu gestalten. Der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Professor Wolfgang Huber, sprach bei der Eröffnung der Lutherdekade von einer «Dekade der Freiheit». Zunächst schien es, als hätte die EKD mit diesen Entscheidungen eine solide Grundlage für das Reformationsjubiläum geschaffen: Staatliche Gelder boten die Möglichkeit, die Luthergedenkstätten in Wittenberg, auf der Wartburg und an anderen Orten fachkundig zu restaurieren. Luthers Verdienste und die Bedeutung des Protestantismus für Kultur und Gesellschaft konnten im Zuge der Lutherdekade herausgestellt werden. Niemand dachte daran, gewisse Episoden in Luthers Leben und einige Lutherschriften könnten auch eine Hypothek sein. Keiner der Verantwortlichen erinnerte an Luthers maßlose Polemik gegen das Papsttum, an seine scharfe Verurteilung der Täufer und der Bauern, die um ihre Rechte kämpften, an seine bitterbösen Worte gegen Türken und Muslime sowie an seinen Judenhass, den er vor allem in seinen letzten Lebensjahren in mehreren Werken und in Predigten zum Ausdruck gebracht hatte. Im letzten Jahr der Lutherdekade scheint jedoch, so vor kurzem Dorothea Wendebourg, «vor allem ein Thema Köpfe und Gemüter zu beschäftigen: Luthers Haltung zu den Juden und die Frage nach deren Auswirkungen auf die deutsche Geschichte».¹ Wie ist es dazu gekommen?

HARTMUT LEHMANN, geb. 1936, ab 1969 Ordentlicher Professor für Mittlere und Neuere Geschichte in Kiel; 1987–1993 Gründungsdirektor des Deutschen Historischen Instituts in Washington, D.C.; 1993–2004 Direktor am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen. Derzeit Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Kiel.

I

Unmittelbar nach Kriegsende, 1946, als sich Luthers Todestag zum 400. Male jährte, waren sich die deutschen Protestanten einig, dass die deutsche Geschichte nicht von Luther hin zu Hitler führe, so wie das im Zuge der alliierten Kriegspropaganda mehrfach betont worden war. Nein, Luther gehöre nicht auf die Anklagebank in Nürnberg.² Niemand machte sich die Mühe, sich mit den Argumenten auseinander zu setzen, die Peter F. Wiener in seiner 1945 in London und in New York erschienenen Schrift *Martin Luther. Hitler's Spiritual Ancestor* vorgetragen hatte, obwohl Wiener Luthers obsessiven Judenhass genau schilderte.³ Den meisten deutschen Protestanten genügte, dass mit Gordon Rupp ein führender englischer Reformationshistoriker in seiner ebenfalls 1945 in London publizierten Schrift *Martin Luther. Hitler's Cause – or Cure? In Reply to Peter F. Wiener* dessen Argumente zu widerlegen versucht und betont hatte, Luthers Judenfeindschaft sei meilenweit von der nationalsozialistischen Rassendoktrin entfernt gewesen.⁴ Weder im «Stuttgarter Schuldbekenntnis» vom Herbst 1945 noch in dem wesentlich selbstkritischeren «Darmstädter Wort» von 1947 wurde Luthers Judenhass in einen Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung gebracht. Zwar war in beiden Memoranden von Schuld die Rede, nicht aber ausdrücklich von der Schuld am Massenmord an den europäischen Juden und in diesem Zusammenhang von Luthers antisemitischen Schriften und deren Nachwirkung bis in die Zeit des Nationalsozialismus. Zwar stritten damals Karl Barth und Hans Asmussen über die Schuld der Kirchen am Aufstieg der Nationalsozialisten. Für den reformierten Theologen Barth trugen dafür die Lutheraner mit ihrem Untertanengehorsam die Verantwortung. Der lutherische Propst Asmussen verwies dagegen auf den preußischen Militarismus und vergaß nicht zu erwähnen, dass die Hohenzollern seit dem frühen 17. Jahrhundert nicht der lutherischen, sondern der reformierten Kirche angehörten. Luthers Judenschriften und deren fatale Rolle in der antisemitischen nationalsozialistischen Propaganda wurden dagegen weder von Barth noch von Asmussen thematisiert. Keiner der Kontrahenten nahm zur Kenntnis, dass Julius Streicher, wohl der übelste antisemitische Hetzer unter den Nationalsozialisten, als er in Nürnberg auf der Anklagebank saß, dreist behauptet hatte, eigentlich müsste Martin Luther dort sitzen und nicht er.⁵

Nicht vergessen seien jedoch rühmliche Ausnahmen, so zum Beispiel Karl Jaspers, der sich der Bedeutung der Lutherschen Judenschriften für die nationalsozialistische Judenpolitik sehr wohl bewusst war. Als ihn der amerikanische Journalist Melvin Lasky unmittelbar nach Kriegsende in Heidelberg besuchte und mit ihm über Lessing und Goethe reden wollte, unterbrach ihn Jaspers und bemerkte, der Teufel stecke seit langem in den

Deutschen und holte Luthers Schrift von den *Juden und ihren Lügen* aus dem Regal, so der Bericht des Londoner Rabbiners Albert H. Friedlander in einem Vortrag Jahrzehnte später.⁶

Unmittelbar nach der Befreiung der nationalsozialistischen Vernichtungslager hatten die Alliierten drastische Fotos von den unfassbaren Zuständen in diesen Lagern veröffentlicht. Amerikanische Besatzungssoldaten zwangen die Einwohner von Weimar, das nahegelegene Konzentrationslager Buchenwald zu besuchen und sich einen direkten Eindruck von dem zu machen, was die Weimarer angeblich nicht wussten oder leugneten. Dies alles geriet aber in den folgenden Jahrzehnten, in den Jahrzehnten des Wirtschaftswunders wieder in Vergessenheit. Erst nach dem spektakulären Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem im Jahre 1961, und eigentlich erst 1979, als im deutschen Fernsehen Marvin Chomskys bewegender Film über die *Geschichte der Familie Weiß* ausgestrahlt wurde, der das ganze verbrecherische Ausmaß der Judenvernichtung schilderte, erst dann wurde mehr und mehr Deutschen bewusst, dass der Holocaust eine politisch-moralische Katastrophe war, deren Folgen noch lange nachwirkten.

In den Vereinigten Staaten von Amerika, wo Chomskys Film bereits 1978 gezeigt wurde, führte die Diskussion über den Holocaust zur gleichen Zeit zu wichtigen politischen Konsequenzen. 1979 wurden in den USA nationale «Days of Remembrance» geschaffen. Übereinstimmend beschlossen Präsident Jimmy Carter und beide Häuser des amerikanischen Kongresses ein Jahr später, 1980, dass auf der Mall in Washington, D. C., also mitten im Zentrum der amerikanischen Hauptstadt, wo die großen nationalen Symbole wie das Washington Monument und das Lincoln Memorial stehen, ein Holocaust Memorial Museum errichtet werden sollte. Nach wenigen Jahren Vorbereitung wurde im Herbst 1987 in Anwesenheit von Präsident Ronald Reagan und führenden Repräsentanten der amerikanischen Politik der Grundstein für dieses Museum gelegt. Im Sommer 1993 wurde es eröffnet. Präsident Bill Clinton war anwesend. Elie Wiesel hielt die Eröffnungsrede. 1985 kam Claude Lanzmanns Film *Shoah* in die Kinos, in dem viele Überlebende des Holocaust, das von ihnen erlebte Grauen schilderten, 1993 Steven Spielbergs emotionaler Film *Schindlers Liste*.

Spätestens seit 1980 wussten die amerikanischen Lutheraner ebenso wie der Lutherische Weltbund, dass sie zum Thema «Luther und die Juden» Stellung beziehen mussten. Aus Anlass der Erinnerung an den 500. Geburtstag von Martin Luther organisierte der Lutheran Council in den Vereinigten Staaten im Jahre 1983 eine Tagung mit hochrangigen Vertretern des amerikanischen Judentums.⁷ Für die Lutheraner sprach Eric W. Gritsch, Professor für Kirchengeschichte am Lutheran Theological Seminary in Gettysburg in Pennsylvania. Gritsch führte aus, Luther hätte sich eine pluralistische religiöse Gesellschaft nicht vorstellen können und die Juden deshalb ausgegrenzt.

Gegen Ende seines Lebens sei Luther überzeugt gewesen, die Juden müssten komplett von den Christen segregiert und am besten vertrieben werden. Luthers Vorschläge könnte man, so Gritsch, als Vorlage für Hitlers Endlösung der Judenfrage ansehen. Gritsch unterschied zwischen vier möglichen Interpretationen. Man könne, so erstens, einen grundlegenden Unterschied annehmen zwischen den Ansichten des jungen Luther zur Judenfrage und jenen des alten. Man könne zweitens mit Heiko Oberman annehmen, Luthers Judenhass sei von seinen apokalyptischen Ängsten bestärkt worden. Vielleicht sei der alte Luther auch zu krank gewesen, um noch zu begreifen, was er über die Juden schrieb, so Gritsch drittens. Möglich sei jedoch auch, so viertens, dass sich Luthers Haltung zu den Juden niemals wirklich geändert habe. Diese letzte Interpretation scheine ihm, Gritsch, die wahrscheinlichste. Für die amerikanischen Juden sprach bei gleicher Gelegenheit Marc H. Tanenbaum, der Direktor des American Jewish Committee für nationalreligiöse Angelegenheiten. Tanenbaum bemerkte einleitend, viele amerikanische Juden hätten es nicht fassen können, dass die amerikanische Post 1983 eine Sondermarke mit Martin Luther herausbrachte und hätten wütend protestiert. Man müsse sich freilich klar machen, so Tanenbaum, dass der christliche Antisemitismus eine lange Tradition habe und nicht erst mit Luther beginne. Notwendig sei es deshalb, dass man sich von allen Stereotypen und von Vorurteilen löse und sich mit Fürsorge, Verständnis und fundiertem Wissen um den religiös jeweils anderen kümmere. Der Lutheran Council in America beschloss bei gleicher Gelegenheit, sich dezidiert und prinzipiell von Luthers Haltung zu den Juden zu distanzieren und den Dialog mit den jüdischen Partnern zu intensivieren. Im gleichen Jahr, 1983, legte der amerikanische Reformationshistoriker Mark U. Edwards eine fundierte Studie über *Luther's Last Battles. Politics and Polemics, 1531–1546* vor.⁸ Auch für Edwards war es möglich, dass apokalyptische Erwartungen Luther zu seinen späten Judenschriften veranlassten, die für Edwards das problematischste, das gröbste und vulgärste waren, was Luther jemals schrieb. Mitte der 1530er Jahre sei Luther überzeugt gewesen, die Juden würden den christlichen Gott nicht mehr nur in den Synagogen schmähen, sondern trügen ihre blasphemischen Bemerkungen in aller Öffentlichkeit vor. Deshalb seien sie eine Gefahr, die ohne Wenn und Aber bekämpft werden müsse.

Aus Anlass des Lutherjubiläums 1983 veranstaltete der Lutherische Weltbund zusammen mit dem International Jewish Committee for Interreligious Consultations eine Tagung in Stockholm zum Thema *Luther, Lutheranism and the Jews*. Die Ergebnisse wurden ein Jahr später im Druck vorgelegt.⁹ Es hätte, so ist im Vorwort zu lesen, für die 500. Wiederkehr von Luthers Geburt kein geeigneteres und zur gleichen Zeit kein heikleres Thema geben können. Denn die Lutheraner könnten Luthers heftige Attacken ge-

gen die Juden keinesfalls akzeptieren oder gutheißen. Jüdische Teilnehmer begrüßten diese Position. Gemeinsam wandten sich die Teilnehmer dieser Tagung gegen alle Formen von religiösen und rassischen Vorurteilen. Neben der norwegischen Kirchenhistorikerin Ingun Montgomery war Mark U. Edwards einer der Hauptredner. Er thematisierte die politische Verwendung der Lutherschen Judenschriften durch die Deutschen Christen. Des Weiteren kam er zu dem Ergebnis, Luthers scharfe Angriffe gegen die Juden seien nicht Verirrungen eines verbiesterten alten Mannes gewesen, sondern fußten auf dessen zentralen Anliegen und Überzeugungen. Luthers anti-jüdische Schriften müsse man, so Edwards, als genuine Ausdruck seiner Ansichten und als integralen Bestandteil seiner Theologie begreifen. Keiner der Anwesenden widersprach dieser Deutung. Die EKD entsandte keine Delegierten zur Stockholmer Konferenz, die Kirchen aus der DDR nur eine Beobachterin.

II

Als in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1983 der 500. Geburtstag von Martin Luther begangen wurde, richtete sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die DDR, wo Erich Honecker und Genossen in einer überraschenden Kehrtwendung ihrer bisherigen Politik Martin Luther rehabilitierten und als großen Sohn des deutschen Volkes feierten. Der «Wettkampf der Systeme» zwischen Ost und West führte dabei zu einem Wettlauf darüber, wer denn Luthers Verdienste am besten zur Geltung bringen könne. Luthers Judenschriften stießen dagegen im Osten auf kein und im Westen nur punktuell auf Interesse. Es gab jedoch auch Ausnahmen. Auf Anregung von Heiko Oberman und Eberhard Bethke organisierte Heinz Kremers, Professor für Evangelische Theologie an der Universität Duisburg, in Zusammenarbeit mit Leonore Siegele-Wenschkewitz und Bertold Klappert 1983 eine Tagung über *Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, deren Ergebnisse, mit einem Vorwort von Johannes Rau, 1985 im Druck vorlagen. Aufschlussreich ist das von den Herausgebern verfasste Vorwort. «Schauen wir auf das Lutherjahr 1983 zurück», heißt es dort, «müssen wir uns als Deutsche schämen, wenn wir beobachten, dass eine internationale Kommission des Lutherischen Weltbundes das Problem «Martin Luther und die Juden» bei einem Treffen mit Vertretern der jüdischen Weltgemeinschaft aus Anlass von Luthers 500. Geburtstag im Juli 1983 in Stockholm viel mutiger und gründlicher aufgegriffen hat als der Rat der EKD und die deutschen lutherischen Theologen in ihren Publikationen im Lutherjahr», dem «ersten Lutherjahr nach dem Holocaust». Die Haltung der EKD zu Luthers Juden-

schriften sei nichts anderes als eine «tabuisierende Verharmlosung». Man dürfe sich nicht wundern, dass in der Folge «in fast allen Publikationen zum Lutherjahr 1983 in Deutschland Luthers Stellung zu den Juden völlig tabuisiert oder in derselben Weise verharmlost wird». Dabei sei die Forschung schon sehr viel weiter gewesen als das, was 1983 zu diesem Thema vorgebracht wurde. Als die Duisburger Kollegen Michael Brocke, Heinz Kremers und Julius H. Schoeps 1981/82 das Programm der EKD für das Lutherjahr lasen, so weiter in diesem Vorwort, hätten sie mit Entsetzen festgestellt, dass die EKD nichts zum Thema Luther und die Juden plane. Deshalb hätten sie sich entschlossen, selbst eine Tagung zu diesem Thema zu organisieren und ganz bewusst jüdische Wissenschaftler eingeladen.¹⁰ Aus dem Tagungsband selbst sei hier nur auf den Beitrag von Heiko Oberman hingewiesen, der über «Die Juden als Eckstein in Luthers Theologie» referierte.

Dass die Forschung um 1983 schon weiter war als das, was die EKD 1983 zu Luthers Haltung zu den Juden ausführte, ist durchaus richtig. Johannes Brosseder hatte bereits 1972 eine fundierte Darstellung über *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten* vorgelegt;¹¹ Peter von der Osten-Sacken und Martin Stöhr hatten 1980 einen eindrucksvollen Sammelband über *Glaube und Hoffnung nach Auschwitz. Jüdisch-christliche Dialoge* publiziert¹², und 1981 war Heiko Obermans grundlegende Studie *Wurzeln des Antisemitismus: Christenangst und Judenplage im Zeitalter des Humanismus und der Reformation* in erster und 1983 in zweiter Auflage erschienen.¹³ Dass 1983 in der Bundesrepublik Deutschland Luthers Judenschriften nicht ausführlich diskutiert wurden, verwundert auch, wenn man das kulturell-politische Umfeld bedenkt: Schon vor Gründung der Bundesrepublik war die Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit entstanden, zu der inzwischen viele Ortsgruppen gehören. 1958 wurde die Aktion Sühnezeichen ins Leben gerufen, in der sich seither viele Jugendliche engagierten. An der Kirchlichen Hochschule in Berlin bestand seit 1960 ein Institut zum Thema Kirche und Juden und beim Deutschen Evangelischen Kirchentag seit 1961 eine Arbeitsgemeinschaft zum Verhältnis von Christen und Juden. 1980 hatte die Evangelische Kirche des Rheinlands den Beschluss gefasst, die Verantwortung für den Holocaust zu übernehmen. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch daran, dass bereits 1947 das KZ Flossenbürg, wo die Nazis kurz vor Kriegsende Dietrich Bonhoeffer ermordeten, zu einer Gedenkstätte umgestaltet wurde. Weitere Gedenkstätten entstanden 1952 in Berlin-Plötzensee, 1958 in Buchenwald, 1961 in Sachsenhausen, 1964 in Hadamar, 1965 in Dachau und 1966 in Bergen-Belsen. *Die Politik mit der Erinnerung*, so der prägnante Titel von Peter Reichels 1999 publiziertem Buch über *Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit* hatte also schon Jahrzehnte vor dem Lutherjubiläum von 1983 im Westen wie im Osten des geteilten Deutschland begonnen.¹⁴

Wenige Jahre nach den Feiern aus Anlass von Luthers 500. Geburtstag änderte sich noch einmal das Bild. Hans Prolingheuer publizierte 1987 eine provokative Studie mit dem Titel *Wir sind in die Irre gegangen. Die Schuld der Kirche untem Hakenkreuz*, in der er darlegte, wie seit den frühen 1950er Jahren ehemalige Sympathisanten der Nationalsozialisten wieder Stellen in den evangelischen Landeskirchen übernahmen und verhinderten, dass die braune Vergangenheit aufgearbeitet wurde.¹⁵ Ebenso wichtig war der Sammelband, den Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat aus Anlass der 50. Wiederkehr des Novemberpogroms von 1938 im Jahr 1988 herausgaben und der den Titel *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung* trug.¹⁶ Eberhard Bethge formulierte in diesem Band einen einprägsamen Satz: «Der Protestantismus in Deutschland trägt ein hohes Maß an Mitverantwortung dafür, dass Kennntnis der Ermöglichkeiten und der Abläufe des Holocaust zum unverzichtbaren Bildungsgut für die Einwohner dieses Landes werden». Zwar beschäftigte sich keiner der Autoren dieses Bandes ausdrücklich mit Luthers Judenschriften. Nach Bethge gehörte zum Wissen über den Holocaust aber auch das Wissen um die fatale Rolle von Luthers antijüdischen Schriften in der nationalsozialistischen Propaganda und damit in der nationalsozialistischen Politik der Vernichtung aller Juden.¹⁷

Blicken wir, ehe wir abschließend nach Deutschland zurückkommen, noch einmal in die USA. 1987 veröffentlichte die presbyterianische Kirche in den USA ein höchst selbstkritisches Memorandum zur Verbesserung der Beziehungen zwischen Juden und Christen. Unzweideutig und in großer Schärfe distanzierte sich die Evangelical Lutheran Church of America 1994 von Luthers Judenschriften. 1995 äußerte sich die Alliance of Baptists im gleichen Sinn zu den christlich-jüdischen Beziehungen, ein Jahr später, 1996 auch die United Methodists. Zwei Jahre später, 1998, legte die Evangelical Lutheran Church of America (ELCA) Leitlinien für den christlich-jüdischen Dialog vor. Im gleichen Jahr, 1998, publizierte die National Conference of Catholic Bishops in den USA einen Band mit dem Titel *Catholics Remember the Holocaust*, in dem zahlreiche Dokumente katholischer Kirchen zum Thema Juden abgedruckt wurden, mit entsprechenden Stellungnahmen der ungarischen, deutschen, polnischen, niederländischen, französischen und italienischen Bischöfe aus den Jahren 1994 bis 1997 bis hin zu einem Text der italienischen Bischöfe und des Vatikans aus dem Jahr 1998 sowie einem Brief von Papst Johannes Paul II. vom gleichen Jahr. Voraussetzung für eine Versöhnung sei, so der Tenor dieser Verlautbarungen, das Bekenntnis der Schuld.¹⁸ Dies war auch die Botschaft, die man dem 1999 von Victoria Barnett publizierten Buch *Bystander. Conscience and Complicity during the Holocaust* entnehmen konnte.¹⁹

Inzwischen waren in den USA neben dem Holocaust Memorial Museum in Washington, D.C., weitere Museen entstanden, die sich mit der

Vernichtung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten beschäftigten, so zum Beispiel in Los Angeles. Zu erwähnen ist auch, dass an der Pacific Lutheran University in Tacoma, einem seinerzeit von norwegischen Lutheranern gegründeten College, 2007 ein Lehrstuhl für Holocaust and Genocide Studies geschaffen wurde. Junge Wissenschaftler, die sich zur lutherischen Kirche bekannten, sollten die Möglichkeit haben, sich gründlich mit diesem düsteren Kapitel in der Geschichte des Luthertums zu beschäftigen. Herausragende Holocaustforscher wie Christopher Browning und Robert P. Ericksen konnten für diese Position gewonnen werden. Nach dem Beispiel der University of Toronto, wo Holocaustforscher wie Michael Marrus und nach ihm Doris Bergen lehren, schufen sie eine «Yearly Conference for Holocaust Education».

III

Im vereinten Deutschland wurde die Erinnerung an die nationalsozialistischen Verbrechen in den 1990er Jahren noch einmal intensiviert. 1992 initiierte der Kölner Bildhauer und Künstler Gunter Demnig das zunächst höchst umstrittene Projekt mit den «Stolpersteinen». In das Pflaster vor den Häusern, in denen Juden gelebt hatten, sollten Gedenktafeln mit den Namen der verfolgten, deportierten und ermordeten Juden eingelassen werden. Demnig präsentierte die ersten Stolpersteine 1992 in der Antoniterkirche in Köln, wo in den 1960er Jahren die von Dorothee Sölle inspirierten Politischen Nachtgebete stattgefunden hatten. 1995 verlegte er die ersten Stolpersteine, die ersten von über 50.000, die inzwischen in fast allen deutschen Städten und seit 1997 in Städten der meisten europäischen Ländern zu finden sind. Zahlreiche Schulklassen haben sich in den vergangenen Jahren bei dem Projekt engagiert, indem sie sich mit dem Leben und Tod der jüdischen Bürger ihrer Städte beschäftigten und damit das Material herausuchten, das Voraussetzung für die Verlegung eines Stolpersteins ist. Auf Initiative des damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog ist im geeinten Deutschland seit 1997 der 27. Januar, der Tag, an dem die Rote Armee das Vernichtungslager Auschwitz befreite, ein Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus. Laut Beschluss der Vollversammlung der Vereinten Nationen wurde der 27. Januar im Jahr 2005 zum Internationalen Tag des Gedenkens für die Opfer des Holocaust erklärt. Seit den 1990er Jahren wurden weitere ehemalige Konzentrationslager zu Gedenkstätten umgestaltet; 2001 wurde in Berlin das Jüdische Museum eröffnet, 2005 ebenfalls in Berlin das Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Es fehlt hier der Platz, um zu zeigen, in welchem Maß der Holocaust seit vielen Jahren Thema des Schulunterrichts ist und wie gründlich Zeithistoriker Motive, Methoden

und Ausmaß der nationalsozialistischen Judenverfolgung erforscht haben. Dazu nur ein Beispiel. In seinem 2012 publizierten Buch *Demonizing the Jews. Luther and the Protestant Church in Germany* kam Christopher Probst zu dem gleichen Ergebnis wie Mark Edwards schon 1983: dass nämlich Luthers Judenhass zutiefst mit seiner Weltsicht und Theologie verbunden war und die antijüdischen Ressentiments protestantischer Pastoren nach 1933 nachdrücklich bestärkte.²⁰ Zahlreiche weitere einschlägige Werke müssten an dieser Stelle genannt werden.²¹

Diese Beispiele zeigen, dass seit den 1980er Jahren die Erinnerung an den Holocaust auf vielerlei Weise wachgehalten wird. Diese Erinnerungskultur gehört inzwischen zum politischen Credo aller demokratischen Parteien in Deutschland und wird von einem großen moralischen Engagement in der Zivilgesellschaft getragen. Jeder, der sich mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung beschäftigt, stößt aber früher oder später auf Luthers fatale antijüdische Schriften und deren Instrumentalisierung durch die Nationalsozialisten und die mit diesen eng verbundenen Deutschen Christen. Es war somit kein Zufall, dass sich im Vorfeld des Reformationsjubiläums im Jahre 2017 die Frage stellte, wie man mit der Bedeutung, die Luthers Judenschriften in seiner eigenen Zeit und in den folgenden Jahrhunderten, bis ins 20. Jahrhundert, hatten, umgehen soll.

Diese Frage wurde im letzten Jahrzehnt von verschiedenen Seiten thematisiert. 2005 legte der Göttinger Reformationshistoriker Thomas Kaufmann eine Studie über *Luthers Judenschriften in ihren historischen Kontexten* vor. Diese entsprangen, so Kaufmann, den «obsessiven Vorstellungen eines nach unseren Maßstäben theologischer und sittlicher Vernunft und nach dem «kirchenrechtlichen Gebot der Nächstenliebe» und «den jüdenrechtlichen Bestimmungen des römischen Rechts» irregeleiteten Theologieprofessors des 16. Jahrhunderts».²² Sechs Jahre später, 2011, legte Kaufmann unter dem Titel *Luthers «Judenschriften». Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung* eine erweiterte Fassung dieser Studie vor.²³ Unter dem Titel *Luthers Juden* widmete sich Kaufmann 2014 noch einmal dem gleichen Thema.²⁴ Ein Jahr später, 2015, zeigte er in einem langen Zeitungsbeitrag, in welchem intensivem Maß die Lutherschen Judenschriften in den völkisch-antisemitischen Strömungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts rezipiert wurden.²⁵ Der *Rezeption von Luthers Judenschriften im 19. und im 20. Jahrhundert* galt 2014 eine internationale Tagung in Erlangen.²⁶ Der Zusammenhang von *Protestantismus – Antijudaismus – Antisemitismus* vom 16. bis 19. Jahrhundert wurde auf einer internationalen Tagung an der Humboldt-Universität in Berlin im Herbst 2015 behandelt. In zahlreichen Zeitschriften erschienen in jüngster Zeit Beiträge zum Thema Luther und die Juden, so etwa 2015 im Forum Loccum. Vor allem aber widmete sich der Wissenschaftliche Beirat für das Reformationsjubiläum dem gleichen Thema. Aus den Debatten

und Kommentaren im Beirat ging 2014 eine Publikation mit dem Titel *Die Reformation und die Juden. Eine Orientierung* hervor, für die Ingolf Dalferth, Thomas Kaufmann und Dorothea Wendebourg verantwortlich zeichneten. Im November 2014 distanzierte sich die Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau dezidiert von Luthers Schriften zum Judentum. Ein Jahr später, im November 2015, schloss sich die Synode der EKD diesem Votum mit einer eigenen, nicht minder klar formulierten Stellungnahme an. Kein Luther betreffendes Thema fand, so scheint es, in letzter Zeit so viel Aufmerksamkeit. Zu fragen bleibt, was diese Publikationen bedeuten und bewirken.

Ziel der Arbeit in den Gedenkstätten und des Projekts mit den Stolpersteinen ist es, die Erinnerung an den Holocaust lebendig zu halten, um zu verhindern, dass so etwas jemals wieder passiert. Ziel der Aktionen in der Lutherdekade und der Planungen für 2017 ist es, an Leben und Werk von Martin Luther und an die Leistungen des Protestantismus in den vergangenen 500 Jahren zu erinnern. Wie können diese beiden auf je verschiedene Weise außerordentlich wichtigen Erinnerungskulturen koexistieren, gar miteinander in eine konstruktive Verbindung gebracht werden? Genügt es zu sagen, Luthers Zeitgenossen hätten ebenfalls Juden abgelehnt, Luthers Antijudaismus sei also nicht der Erwähnung wert. Wie schwer wiegt das Argument, die protestantischen Fürsten hätten Luthers Ratschläge nicht befolgt, Luther hätte mit seinen antisemitischen Tiraden also nichts bewirkt, und für deren späteren Missbrauch durch die Nationalsozialisten könne er ohnehin nicht haftbar gemacht werden. Sollte betont werden, der junge Luther sei Juden gegenüber durchaus freundlich gewesen, hätte gar um deren Unterstützung geworben und erst der alte, verbitterte Luther hätte seine Meinung geändert, wo wir doch seit langem wissen, oder doch wissen könnten, dass der Antijudaismus ein durchgehender Zug der Lutherschen Theologie war. Solche Exkulpationsargumente sind offensichtlich nicht geeignet, denjenigen gerecht zu werden, die von den Nazis ermordet wurden. Sie sind auch ein Problem für die heute in der Politik und im Kulturleben Verantwortlichen, die den Holocaust für einen fundamentalen Zivilisationsbruch mit unabsehbaren nationalen und internationalen moralischen Folgen halten.

Im Hinblick auf das Fünfhundertjahrjubiläum bleibt somit, so schwierig das auf den ersten Blick auch scheinen mag, nur eine Möglichkeit, nämlich Diskussionen über Luthers Haltung zu den Juden sowie über den Antisemitismus in der protestantischen Tradition seit Luther in das Programm für 2017 aufzunehmen: Diskussionen über den historischen Zusammenhang von Protestantismus, Antijudaismus und Antisemitismus, über die Rolle der Protestanten bei Hitlers Machtergreifung und in Hitlers Gewaltherrschaft, speziell über protestantische Täter in Hitlers Vernichtungsmaschinerie,

schließlich auch darüber, wie Protestanten nach 1945 mitwirkten, dass die Schuld erst mit großer Verzögerung aufgearbeitet wurde. Selbstverständlich sollten andere Position ebenfalls gezeigt werden. Entscheidend ist jedoch, wie man mit den für die protestantische Erinnerungskultur sperrigen, gar schmerzhaften Elementen auf dem schwierigen Weg hin zur Fünfhundertjahrfeier der Reformation 2017 umgeht.

ANMERKUNGEN

¹ Dorothea WENDEBOURG, *Ein Lehrer, der Unterscheidung verlangt. Martin Luthers Haltung zu den Juden im Zusammenhang seiner Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 140/10 (2015) 1034.

² Hartmut LEHMANN, *Muss Luther nach Nürnberg? Deutsche Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47*, in: DERS., *Protestantisches Christentum im Prozess der Säkularisierung*, Göttingen 2001, 64–80; auch in: DERS., *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Göttingen 2012, 176–188.

³ London u. New York 1945, 58–65: «*Martin Luther and the Jews*». William Montgomery MCGOVERN, *From Luther to Hitler. The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, Boston u. New York 1941, geht im Gegensatz zu Wiener nicht auf Luthers Judenschriften ein.

⁴ London 1945, 74–81: «Martin Luther, Jew-Baiter No. 1?» Luthers Judenfeindschaft sei, so Rupp, meilenweit von der nationalsozialistischen Rassendoktrin entfernt gewesen und bilde nur ein kleines Kapitel in der Geschichte der christlichen Inhumanität gegenüber den Juden.

⁵ *Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgericht, Nürnberg* 14.11.1945 – 1.10.1946. Bd. 12, Nürnberg 1947, 346.

⁶ Heinz KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 289.

⁷ Eric W. GRITSCH – Marc H. TANENBAUM, *Luther and the Jews*, Lutheran Council in the USA 1983.

⁸ Ithaca u. London 1983.

⁹ Jean HALPÉRIN – Arne SOVIK (Hg.), *Luther, Lutheranism and the Jews: A Record of the Second Consultation between Representatives of the International Jewish Committee for Interreligious Consultations and the Lutheran World Federation held in Stockholm, Sweden, 11–13 July 1983*, Genf 1984.

¹⁰ Heinz KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden, XIII–XVII*.

¹¹ Johannes BROSEDER, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten: Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen um Judentum im 19. und im 20. Jahrhundert*, München 1972.

¹² Berlin 1980.

¹³ Berlin 1981, 2. Aufl. 1983,

¹⁴ Frankfurt/M. 1999.

¹⁵ Köln 1987.

¹⁶ Frankfurt/M. 1988.

¹⁷ Jochen-Christoph KAISER – Martin GRESCHAT, *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt/M. 1988, 33.

¹⁸ Washington, D.C., 1998.

¹⁹ Westport, Conn., 1999.

²⁰ Bloomington, Ind., 2012.

²¹ Vier Beispiele aus jüngster Zeit: Oliver ARNHOLD, «*Entjudung*» – Kirche am Abgrund. *Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939*, Berlin 2010; Robert P. ERICKSEN, *Complicity in the Holocaust. Churches and Universities in Nazi Germany*, Cambridge 2012; Manfred GAILUS (Hg.), *Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933 – 1945*, Göttingen 2015; Alan L. BERGER (Hg.),

Post-Holocaust Jewish-Christian Dialogue. After the Flood, before the Rainbow, Lanham 2015.

²² Göttingen 2005, 577f.

²³ Tübingen 2011.

²⁴ Stuttgart 2014, 2. Aufl. 2015.

²⁵ *Luther unter den Antisemiten*, FAZ vom 9.1.2015.

²⁶ Harry OELKE – Wolfgang KRAUS – Gury SCHNEIDER-LUDORFF – Axel TÖLLNER – Anselm SCHUBERT (Hg.), *Martin Luthers «Judenschriften». Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2016.

ABSTRACT

Stumbling Blocks on the Road to the Quincentenary of the Reformation 2017. Since the inauguration of the so-called «Luther Decade» in 2008, one topic has been discussed more than any other: Martin Luther's antisemitism, in particular his tract on «The Jews and their Lies», written in 1543. Since 1945, since the end of the Nazi regime, German Protestants have had to come to terms with the fact that National Socialists had used Luther as a key witness in support of their policy of persecution and extermination. For several decades, the question was not confronted squarely. It was not until November 2015 that the Synod of the *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)* unequivocally distanced itself from Luther's antisemitic diatribes.

Keywords: Martin Luther; Antisemitism; Holocaust; Lutherans; 1517-2017; Commemoration of the Protestant Reformation.

«WIR BRAUCHEN GOTT, DER NICHT VERGISST...»

*Gespräch mit Sibylle Lewitscharoff über ihren
neuen Roman «Das Pfingstwunder»*

Im Rahmen der Wiener Poetikdozentur «Literatur und Religion» hat die Berliner Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff am 19. April 2016 einen Vortrag «Mit Dante über Dante hinaus» gehalten, in dem sie nicht nur die Jenseitslandschaften der *Divina Commedia* eindrücklich vor Augen führte und an die teils sprachmächtigen Übersetzungen ins Deutsche erinnerte, sondern auch aus den Schlußpassagen ihres neuen Romans *Das Pfingstwunder* (Suhrkamp 2016) vorlas. Im Nachgang zu ihrem Vortrag hat der Theologe Jan-Heiner Tück mit der Schriftstellerin das folgende Gespräch geführt.

TÜCK: Frau Lewitscharoff, Sie selbst haben in Ihren Büchern wiederholt eine literarische Erweiterung des Wirklichkeitsbegriffs durchgespielt. In Ihrem Roman Blumenberg sitzt der aufgeklärte Philosoph nachts am Schreibtisch und sieht plötzlich vor sich einen schläfrigen Löwen auf dem Teppich, mit dem er zu Rande kommen muß. In Ihrem Buch Consummatus trinkt sich der Protagonist bereits morgens in einem Stuttgarter Café in eine Stimmung hinein, die ihm das Gespräch mit seinen Toten erleichtert, als würden diese leben. Auch in Ihrem neuen Roman Das Pfingstwunder geschieht etwas, was eigentlich nicht geschehen dürfte ... Was reizt Sie daran, die Grenzen des normalen Wirklichkeitsbegriffs zu überschreiten?

LEWITSCHAROFF: Der Roman ist dafür geeignet wie kaum eine andere Kunstform. Er kann sich in den Himmel hinaufschwindeln oder bis zum Glutkern der Erde hinabsteigen. Mit dem Totenreich haben sich ohnehin viele poetische Kunstwerke befaßt. Denken Sie nur an Dantes *Commedia* oder an die Reise des Orpheus in die Unterwelt. Vermutungen, Spekulationen, Hoffnungen darüber, was nach dem Tod mit uns geschieht, haben ja auf der ganzen Welt einen enormen Reichtum an mythischen und religiösen

SIBYLLE LEWITSCHAROFF, geb. 1954 in Stuttgart, lebt und arbeitet in Berlin. Ihr literarisches Werk – zuletzt Consummatus (2006), Blumenberg (2011) und Killmousky (2014) – wurde 2013 mit dem Georg-Büchner-Preis ausgezeichnet.

Vorstellungen gestiftet. Nichts Ärmeres und Faderes als die weitverbreitete Vorstellung des «Aus und Weg» heutigentags. Damit konnte ich mich noch nie anfreunden. Deshalb heißt meine Devise: «Hoch oder Hinab.»

In Ihrem neuen Roman Das Pfingstwunder reißen Sie den Himmel auf. Sechsenddreißig Teilnehmer eines internationalen Dante-Kongresses werden auf dem aventinischen Hügel in Rom just zu dem Zeitpunkt, als die Glocken des Petersdoms das Pfingstfest einläuten, von einer paradiesischen Drift erfaßt und nach oben gerissen. Einer aber, der Frankfurter Romanistikprofessor Gottlieb Elsheimer, bleibt sitzen – und muß mit ansehen, wie alle seine Kollegen, mit denen er bis gerade höchst angeregt über die Divina Commedia diskutiert hat, von der Schwerkraft des Himmels gepackt werden und himmelwärts entfleuchen. Er allein klebt an seinem Stuhl ... Nichts ist nach diesem Vorkommnis so, wie es vorher war. Schon diese Ausgangslage des Romans widersetzt sich dem Diktat des literarischen Realismus, als wollten Sie dem Leser zuflüstern: Wer eine Wirklichkeit jenseits der Wirklichkeit ausklammert, ist kein Realist, sondern ein Reduktionist...

LEWITSCHAROFF: Ja, genau. Auch wenn ich es mir selbst nicht erlaube, an eine himmlische Auffahrt lebender Körper ohne die Hilfe von Maschinen zu glauben, so reizt mich diese Vorstellung doch enorm. Seelen können es womöglich, Körper nicht. Dante hat es jedoch wider die Gesetze der Physik auf berückende Weise vorgezeichnet. In seiner wunderbaren Fiktion behauptet er ja, höchstselbst bei lebendigem Leibe in die Nähe Gottes, der Engel und der fliegenden Seelen gelangt zu sein, die in einer schwirrenden Himmelsrosette zirkulieren. Daß nichts mehr ist, wie es einst war, erfahren Menschen für gewöhnlich in einer plötzlich über sie hereinbrechenden Katastrophe. Mich hat das Umgekehrte interessiert. Was, wenn urplötzlich alles anders würde, weil eine unwahrscheinliche Glückserhebung die Menschen durchrauschte und ihre Zungen auf jubilierende Weise gelöst würden? Ich wäre gern dabei gewesen! Da ich es nicht kann, können es stellvertretend die Figuren in meinem Roman.

Darin besteht ja der Kunstgriff des Romans, daß jemand dabei ist, als die jubelnde Glückserhebung geschieht – das Problem ist nur, daß der einzige Zeuge nicht darüber reden kann, weil er befürchten muß, für meschugge gehalten zu werden. Den Fragen der italienischen Polizei antwortet Elsheimer ausweichend. Wieder zuhause in Frankfurt angekommen, beginnt er mit Aufzeichnungen. Darin steht zu lesen: «Was vor wenigen Tagen in Rom geschah, hat alles über den Haufen geworfen. Ich kenne mich selbst nicht mehr.»¹ Und: «Vorher – Nachher, das verbindet sich nicht mehr» (9) – in seiner grundstürzenden Verunsicherung fragt sich Elsheimer, was Kant wohl gemacht hätte, wenn ihm Ähn-

liches widerfahren wäre (251)... Aus dem einzigen Zeugen eines Wunders eine glaubhafte literarische Figur zu machen, die nicht ins Kuriose abdriftet, das dürfte für Sie als Schriftstellerin nicht die geringste Herausforderung gewesen sein...

LEWITSCHAROFF: O ja, das ist schwer. Ob es gelungen ist, vermag ich selbst nicht zu beurteilen. Aber ich hatte Vergnügen an der Aufgabe. Ich bin selbst nicht sonderlich wundergläubig, würde aber sehr gern einmal von etwas überrascht werden, das meine Denkgewohnheiten und die übliche Seinsverfassung außer Kraft setzte. Bloß möchte ich hernach bitte nicht wie Elsheimer als depressiver Sack in meiner Wohnung herumschleichen müssen. Andererseits bieten außergewöhnliche Vorkommnisse, die sich den physikalischen Gesetzen entziehen, herrlichen Blühstoff für die Literatur. Man darf's damit allerdings nicht übertreiben. Die Realität mit ihrer unerbittlichen Zwingkraft muß präsent bleiben, sonst trudelt das Zeugs in ein phantasmagorisches Schwebebo-Schwibibi, und das ist schlicht fad. Der Kontrast macht's. Hie knochentrockene Wirklichkeit, dort ein Schweben, Gleiten, Jauchzen, Tirilieren und sich Emporschwingen in ein glanzübersponnenes Sein, frei, leicht, befreit von jedem Fitzel erdverhafteter Bosheit.

Gottlieb Elsheimer ist eine Figur, die mit dem Glauben gebrochen hat. Gleich mit dem ersten Wort des Romans wird dieser Bruch markiert: «Nein!» Elsheimer verweist auf die Erde als Hölle. Menschen, die hungern und verrecken, die erschossen und erschlagen werden – ohne daß Gott etwas täte! Das reicht, um den Himmel zu verabschieden. Mit einem apathischen Zuschauergott, dem «Schnarchsack da oben», will er nichts mehr zu tun haben. Das Wort «Wunder», das auf das unerklärliche Vorkommnis in Rom genau passen würde, ist ihm zu groß und suspekt. Bemerkenswert nur, daß er als Romanist und Dante-Forscher mit den großen Fragen des Lebens schon länger zu tun hatte und «der göttlich durchblendete Realismus» der Divina Commedia sein jugendliches Wirklichkeitsverständnis eigentlich hätte herausfordern müssen. Indem Elsheimer die Vorträge des römischen Kongresses im Gedächtnis noch einmal Revue passieren läßt und darin Fingerzeige für das Unerklärliche sucht, stellt sein Journal dem heutigen Leser eindruckliche Passagen aus Dantes Jenseitswanderung vor. Dabei wird der «garstig breite Graben» zwischen der Welt der Divina Commedia und der lebensweltlichen Erfahrung heute immer wieder deutlich. Siebenhundert Jahre stehen dazwischen: die Kopernikanische Wende, Kant, die Religionskritik Feuerbachs und Nietzsches, aber auch die großen Diktaturen des 20. Jahrhunderts, die den Himmel auf Erden versprochen, aber faktisch weithin die Hölle gebracht haben. Durch den Einbruch des Unerklärlichen, das Pfingstwunder, aber gibt der Chronist die professionelle Distanz des Philologen auf: «Komme ich womöglich selbst in diesem außerordentlichen Gedichtreigen vor und habe es nur noch nicht entdeckt?» (18) Wie einem Exegeten, der sich

jahrzehntelang mit textkritischen Fragen der Heiligen Schrift beschäftigt, ohne zu merken, daß er selbst als Person angesprochen ist, schwant Elsheimer, daß die Fragen Dantes über den Abgrund der Zeiten hinweg auch seine Fragen sein könnten. Wäre es möglich, daß nicht nur er Dante liest und befragt, sondern umgekehrt auch Dantes Werk ihn liest und sein Leben befragt?

LEWITSCHAROFF: Das hätte ich kaum genauer ausdrücken können. Emsig hat sich der Exeget als Romanist über Jahrzehnte hinweg über die *Commedia* und viele andere literarische Stoffe gebeugt. Zweifellos durchaus mit Liebe. Aber natürlich zugleich mit der Distanz, die nunmal in der Wissenschaft vonnöten ist (und die man auch nicht schlechtreden sollte, sie hat durchaus ihre Vorzüge). Und nun, urplötzlich, fragt das große Werk zurück und wirft alles über den Haufen, was der Mann bisher geglaubt hat. Fast hätte ich geschrieben, es «schlägt zurück.» Es wehrt sich gegen die allzu profane Interpretation und erzeugt ein unheimliches Rauschen.

Im Rahmen Ihrer Wiener Poetik-Vorlesung haben Sie darauf aufmerksam gemacht, daß Dante die Divina Commedia streng durchkonstruiert hat, aber gerade durch die klare Konstruktion – drei Teile mit jeweils dreiunddreißig Gesängen in sich reimenden Terzinen – einen poetischen Freiheitsgewinn erzielt. Das Pfingstwunder hat vierunddreißig Kapitel, die alle von vergleichbarer Länge sind. Das kann kein Zufall sein. Dreiunddreißig Dante-Forscher sind verschwunden, einer bleibt zurück, der noch dazu in der Beethovenstraße 43 wohnt, der umgekehrten 34. Wollen, können Sie zu Form und Anlage des Buches etwas sagen?

LEWITSCHAROFF: Natürlich ist die *Commedia* auch ein komplexes Werk in puncto Konstruktion mit darin eingeschleustem Zahlenwissen, das zugleich ein spekulatives Offenbarungswissen ist. Zahlenmystik, Zahlenspiele, waren zu Dantes Zeiten bei den Gebildeten im Schwange. Die Zahl 33 spielt auf das jesuanische Erdenleben an, die 34 jedoch, die das Vorspiel und die Hölle zusammenfaßt, ist eine Absturzzahl. Drei, drei, drei und neun – solch mystisches Spielmaterial finden Sie in vielerlei Form. Dreierschritt der Terzinen, drei Bestien, die Dante den Weg versperren, drei himmlische Frauen, die als Schutzfiguren seinen Weg begleiten. Neun Stufen hinab bis zum untersten Punkt der Hölle. Neun Stufen hinauf, die beim Erklimmen des Läuterungsberges bewältigt werden müssen. Undsoweiter undsofort. Aber das eigentliche Wunder ist: daß ein Dichter, der sein Werk so zwanghaft in eine zahlenregierte Ordnung hineinpreßt, gleichzeitig mit einer derart durchleuchteten poetischen Kraft zu Werke geht. Das ist einzigartig. Und ich habe mir erlaubt, ein klitzeklein wenig davon in mein Buch einzuschmuggeln. Elsheimer, der nicht am Wunder in erlösender Weise teilhat, ist

die Nummer 34. Na ja, die Umkehr dieser Zahl als Straßennummer, unter der er wohnt, ist ein bisschen banal. 33 Forscher werden jedoch entrückt, und das ist weniger banal.

Es sind dreiunddreißig Dante-Forscher, die alle mit Namen genannt werden. Darunter gibt es klangvolle wie Fiammetta Bartoli aus Rom (ein Vorverweis auf die pfingstlichen Feuerflämmchen verbunden mit einer Hommage an die gleichnamige Sängerin?), Eleni Athanassaki aus Athen (eine Anspielung auf die schöne Helena bei gleichzeitigem Verweis auf die Strenge des heiligen Athanasius?) oder geschichtsträchtige wie Iwan Schestow aus Russland (eine Adresse an den gleichnamigen Philosophen Leo Sch.) oder Daniel Ginsberg aus Jerusalem (ein Echo auf die Ikone der Beat Generation Allen G.), ungewöhnliche wie Ewaryst Roszkiewicz aus Polen oder Ryunosuke Tanizaki aus Kyoto (hier müßte man die Traditionen anderer Länder kennen, um die Assoziationen auszuloten), aber auch ganz normal deutsche wie Ulf Wirsing oder Helene Westerkamp (obwohl auch die nicht zu unterschätzen sind). Schließlich sei Eva Melzer (die Apfelesserin aus dem Paradiesgarten, deren Nachname an den Protagonisten aus Heimito von Doderers Strudlhofstiege erinnert) nicht vergessen, die einstige Geliebte von Gottlieb Elsheimer, deren Verschwinden bei ihm die Sehnsucht nach ihr neu hervortreibt. Namen machen Menschen ansprechbar, in ihnen verdichten sich Lebensgeschichten – die liebevolle Aufmerksamkeit, die Elsheimer den Namen seiner Kolleginnen und Kollegen entgegenbringt, dürfte daher kaum Zufall sein...

LEWITSCHAROFF: Namen spielen natürlich eine große Rolle. Ein Roman, der sich nicht darauf versteht, treffsichere Namen zu wählen, leidet an einem schweren Manko. Bei Eva ist die Sache natürlich klar. Wunderbar, daß Sie die Kombination aus Helena und den heiligen Athanasius entdeckt haben. Chapeau! So etwas freut mich ungemein. Leo Schestow habe ich tatsächlich mit großem Interesse gelesen, zugleich klingt der Name für unsere Ohren nicht weiter kompliziert. Bei Elsheimer gab es zunächst ein Problem. Ich hatte damit begonnen, ihn Ellwanger zu nennen, weil das ein kommuner Name in Süddeutschland ist. Da wäre ich allerdings in Konflikt geraten, weil ich den Namen schon einmal in einem anderen Buch verwendet habe. Und die beiden Ellwanger haben nichts miteinander gemein. Deshalb Elsheimer. Da die Malerei eine gewisse Rolle im Roman spielt – Dantes *Commedia* führt ja eine glanzvolle illustrierende und für sich stehende Kunst im Schlepp – fiel mir Adam Elsheimer ein, den ich als Maler sehr verehere, wiewohl er die *Commedia* nicht zum Ausgangspunkt eines Bildes gewählt hat.

Das Pfingstwunder ist der erste Roman, in dem Sie das Journal als literarisches Medium der Selbstverständigung wählen. Das hat mich erinnert an Die

Widmung von Botho Strauß – übrigens dem einzigen lebenden Schriftsteller, der im *Pfingstwunder* namentlich erwähnt wird. «Nun läuft die Schrift. Ab jetzt gibt es kein Entkommen mehr»², lautet der Beginn des Journals, in dem der Protagonist darüber hinwegzukommen sucht, daß Hannah, seine Geliebte, ihn ohne Grund verlassen hat. Auch Gottlieb Elsheimer versucht durch schriftliche Aufzeichnungen über das Verschwinden seiner Kollegen hinwegzukommen und nachträglich Ordnung in das Chaos seiner Eindrücke und Gedanken zu bringen. Rückblickend zeichnet er die Vorträge des Dantekongresses in Rom nach, gleichzeitig registriert er an sich selbst erste Anzeichen einer sozialen Verwahrlosung, die seine Verstörung anzeigen. Eindrücklich ist die Passage, in der er das Problem durch Alkoholkonsum zu betäuben versucht – ein Rausch, den Sie über die sukzessiv fortschreitende Zerrüttung der Sprache anzeigen, die schließlich im weißen Rauschen buchstabenentleerter Zeilen einmündet ... Was hat Sie selbst bewogen, erstmals auf das Journal als literarische Form des Romans zurückzugreifen?

LEWITSCHAROFF: Das kann ich eigentlich nicht begründen. Bei all meinen Romanen war es bisher so, daß die Erzählperspektive sogleich unabänderlich feststand. Ohne das sichere Wissen, wer wie erzählt, kann ich gar nicht schreiben. Die Festlegung geschieht spontan, ohne die Erzählhaltung eigens zu durchdenken. Und ich habe schon einige Varianten ausprobiert. In den beiden *Pong*-Büchern erzählt eine übergeordnete Instanz, die Pong gefährlich naherückt, sich fast in ihn einschleicht, als hielte sie seinen verrückten Geist besetzt. In *Consummatus* erzählt ein betrunkenen Lehrer, in *Apostoloff* eine der an der Reise beteiligten Schwestern. In *Killmoulsky* wacht die klassische übergeordnete Instanz über der Erzählung, die alles weiß. Und im *Pfingstwunder* kommen nun die chaotisierten Aufzeichnungen eines Mannes zum Zuge, der in eine Extremsituation geraten ist und vor sich hinkritzelt, um sich wieder in der habhaften Welt zurechtzufinden.

In vielen Ihrer Bücher kommen Tiere vor. In Blumenberg ist es der majestätische Löwe, in Killmoulsky der Kater, im Pfingstwunder nun den Terrier Kenny, der die Dante-Vorträge immer wieder tierisch gut kommentiert und dadurch für allgemeine Erheiterung sorgt. Am Ende entschwebt auch Kenny mit seinem Herrchen himmelwärts, als wollten Sie dadurch die kinderschwere Frage beantworten, ob auch Tiere in den Himmel kommen...

LEWITSCHAROFF: Aber ja, aber ja! Ein Himmel ohne Tiere, wie fad! Elefanten kommen in den Himmel, Ameisenbären, Giraffen, Pferde, Florfliegen, alle Vöglein, selbst Geier, die Schlänglein, die Fische als entzückte Luftschwimmer; der Dackel meiner Kindheit befindet sich dort ... aber auf keinen Fall Wespen. Die nicht! Wespen sind fliegende Nazis, was sonst!

Zoologen werden also auch im Himmel ihrer Lieblingsbeschäftigung nachgehen können! – Wie aber sieht es bei den Menschen aus? Während bei Dante nur getaufte Christen Zutritt zum Paradies haben, ist es im Pfingstwunder so, daß von der jubelnden Himmelsdrift neben Christen auch Juden, Muslime, Agnostiker und Atheisten erfaßt werden. Darf man darin eine leise Relativierung der Kategorien erkennen, die bei Dante die eschatologische Zuteilung in Hölle, Purgatorium oder Himmel bestimmen?

LEWITSCHAROFF: In Bezug auf Dante ja. Aber wiederum auch keine allzu bestimmte. Weil in meinem Roman nichts darüber gesagt wird, ob die entrückten Menschen die paradiesische Himmelsdrift verdient haben oder eher nicht. Daß Menschen anderer Religionszugehörigkeit oder auch Atheisten unumstößlich der Verdammnis anheimfallen werden, wird man in unserem Teil der Erde inzwischen schwerlich glauben können. Davon sind nur die Terroristen überzeugt, getrieben von Blutrunst. In meinem Roman erfährt man über das bisher geführte Leben der Danteforscher und der kleinen Mannschaft, die den Kongreßteilnehmern behilflich ist, ohnehin wenig. Der urteilenden Entschiedenheit, mit der Dante zu Werke ging, kann ich nicht nacheifern. Sehr entschieden bin ich nur in Bezug auf die großen Menschenschlächter, deren unglaubliche Grausamkeit nach entsprechenden Strafen schreit. Um ein aktuelles Beispiel zu nennen: müßte ich dereinst dem Schwerstverbrecher Assad im Himmel begegnen, würde ich sofort um Aufnahme in der Hölle bitten. Allerdings ist auch das eine kindische Behauptung. Sie ist viel zu konkret und als Konsequenz aus der heutigen Realität heraus imaginiert. Trotzdem bleibt für mich die Vorstellung, daß Menschenschlächter mirnichts dirnichts der Erlösung entgegentrudeln könnten, unerträglich.

Sie erinnern mit Recht an den eschatologischen Vorbehalt. Wir leben im Vorletzten und können nicht so tun, als könnten wir die Geschichte mit dem Auge Gottes überblicken und letzte Fragen endgültig beurteilen. Dennoch votieren Sie offensichtlich auch nicht einfach für ein striktes Bilderverbot, wenn Sie die ungeheuren Bildwelten aus den Jenseitslandschaften der Divina Commedia ins 21. Jahrhundert hinüberzuretten versuchen. Dante aber ist felsenfest davon überzeugt, daß die menschlichen Vergehen nicht ungestraft bleiben können. Sein Prinzip des contrapasso mißt jedem menschlichen Unrecht die äquivalente Strafe zu. Elsheimer nimmt diesen Gerechtigkeitsimpuls auf, wenn er in seinem Journal notiert: «Ich hoffe inständig, daß die Folterer und Menschenschlächter, daß die Beamten und Dienstherrn, die derartige Grausamkeiten anordneten und organisierten, bestraft werden. Schwer. Ohne Möglichkeit der Erlösung.» (77f) Das ist präzise formuliert: Er hofft, daß ihnen der Zugang zum Himmel verwehrt bleibt, ohne daß er das letzte Gericht eigenmächtig vorwegnehmen würde. Allerdings malt er sich saftige Strafen aus: «Den fetten Göring sehe

ich in eine Wurstmaschine gestopft; Goebbels wird die nachwachsende Zunge immerfort abgeschnitten; an Hitlers Kopf nagt unaufhörlich sein Lieblingsschäferhund. Himmler muß Leichenasche fressen.» (78) Das Verlangen nach Gerechtigkeit geht hier über in Rachephantasien. Man fühlt sich unwillkürlich an Berdjajew erinnert, der einmal vermerkt hat, die Hölle sei eine Projektionsfläche für die sadistischen Phantasien der Menschen...

LEWITSCHAROFF: Mag sein, daß sich die Hölle als eine solche Projektionsfläche anbietet, mag sein in lächerlicher Weise. Aber ich bleibe dabei: wenn all das Böse, das die Menschen einander antun, ohne jegliche Konsequenz bleiben soll, gibt es nicht den geringsten Grund an einen prüfenden, erkennenden Gott zu glauben. Dann kann ich ebenso gut an den zerrupften Teddybären meiner Kindheit glauben.

Das Unbehagen an einer billigen Theologie der Gnade, die Friede und Freude verkündet, ohne den Schrei nach Gerechtigkeit auch nur zu hören, ist absolut nachvollziehbar. Allerdings haben die Szenarien der Hölle ebenfalls lange Schatten hinterlassen – und gerade Schriftsteller wie Dostojewskij, Léon Bloy oder Charles Péguy haben den Aufstand gegen eine mitleidlose Theologie der Verdammnis geprobt und den Gedanken der Solidarität mit den Verlorenen eingebracht, der das Geheimnis des Karsamstags berührt. In einer prägnanten Aufzeichnung von Elias Canetti findet sich ein Nachhall: «Ein Verdammter in der Hölle, der für jeden Neuankömmling um Gnade bittet.»⁴ Ganz fremd scheint auch Ihnen dieses Motiv nicht zu sein, wenn Sie den Protagonisten in Montgomery sprechen lassen: «Ob es in einer geschöpflichen Ordnung die Möglichkeit gab, dass eine Kreatur verlorenging? Er glaubte, nein.»⁵

LEWITSCHAROFF: JJJJeinn. Ich zögere. Der Gedanke einer Verdammnis, die für immer und ewig gilt, leuchtet mir durchaus auch ein. Natürlich bin ich keine Theologin, aber als Schriftstellerin gebe ich gern Kontra. Die moderne religiöse Auffassung – zumindest in den uns nahestehenden Lebenswelten – neigt dazu, die Strafe nach dem Tod gar nicht mehr ins Visier zu nehmen. Mich empört das. Für mich sind das Auswüchse einer Weichspül- und Wohlfühltheologie, die mich bis ins Mark hinein graust. Plappernder Kinderkram, nichts weiter. Dabei ist eine Kippfigur im Spiel. In früheren Jahrhunderten hat man die Höllenhaftigkeit des Diesseits und Jenseits stark betont. Sadistische Exzesse inbegriffen, die gottlob im Lauf der Zeit zurückgedrängt wurden. Doch allmählich hat sich das einst lodernd imaginierte Straftheater in sein Gegenteil verkehrt. Nunmehr wattiges Ungefähr der Erlösung für alle. Daß es für ein Leben nach dem Tod Konsequenzen haben muß, wie man lebt und was man anderen Menschen antut, oder umgekehrt, wie man sie behütet, von dieser Vorstellung weiche ich keinen Millimeter ab.

Bei Dante ist die Hölle dicht bevölkert. Er steht in der westlichen Traditionslinie, die von Augustinus dominiert wurde. In der Geschichte gibt es ja zwei Traditionsstränge: einerseits die heilspädagogische Theologie des Ostens, die durch Namen wie Klemens von Alexandrien und Origenes repräsentiert wird. Sie deutet die Hölle als befristete, therapeutische Maßnahme auf dem Weg zu Heil und Vollendung. Diese heilsoptimistische Theologie hatte eine deutliche Drift zur Allversöhnung. Die Lehre der Wiederbringung aller Dinge – Apokatastasis – aber wurde 543 durch eine Synode verurteilt⁶ und dadurch der Origenismus stillgestellt (ob Origenes selbst ein Origenist gewesen ist, steht dahin, die Gebildeten unter seinen Verteidigern machen geltend, dass er seine Überlegungen zur Allversöhnung nur gymnastikos, also «übungshalber» entwickelt habe). Im Westen entwickelte sich bei Hieronymus eine auf die Christen beschränkte Theologie der Hoffnung, die davon ausging, dass es für Getaufte, mit Christus Verbundene nur befristete Höllenstrafen geben könne. Die Autorität des Augustinus, der für die Ewigkeit der Höllenstrafen eintrat (Civ XXI 26) und gegen eine allzu mitleidige Allversöhnungstheologie heftig polemisierte, hat diese Spur zum Erliegen gebracht. Die bei manchen Kirchenvätern beobachtbare Tendenz, das Höllenfeuer metaphorisch oder symbolisch-geistlich auszulegen, wurde zurückgewiesen, die realistische Auslegung setzte sich durch, auch wenn Augustinus die radikale Andersartigkeit dieses Feuers gegenüber dem irdischen Feuer betonte (Civ. XX 22; XXI 9f). Kurz: die Hölle gehört bleibend zur Topographie des Jenseits, die Strafen dort dauern unendlich, und es ist klar, dass es eine große Menge von Verlorenen gibt, die so genannte massa damnata. Dante steht in der Linie des Augustinus, aber er lässt auch Abweichungen erkennen, die das Interesse von Gottlieb Elsheimer finden...

LEWITSCHAROFF: Mit Allversöhnung, beziehungsweise einer allzu mitleidigen Theologie und einem wenig konsequenten Sündenbegriff wie bei Martin Luther, der nur auf die Gnade setzt, kann ich mich nicht anfreunden. Was nicht bedeutet, daß man sich der sehr strengen Haltung des Augustinus anschließen muß. Im übrigen hat sich die Auffassung davon, was eine Sünde sei, verständlicherweise im Lauf der Zeit gewandelt. In unseren Augen gehören Homosexuelle wegen ihrer erotischen Vorlieben nicht in die Hölle verfrachtet. Ehebrecher in den meisten Fällen wohl auch nicht. Aber in einer Hinsicht kann man sich an Dante ein Beispiel nehmen: er läßt Ausnahmen von zunächst klar erscheinenden Regeln zu. Der Heide und Selbstmörder Cato befindet sich im Purgatorio. Nach strikter Auslegung des damaligen Sündenkanons, dem Dante ja im Großen und Ganzen in den entsprechenden Strafszenen folgt, hätte der Mann in die Hölle gehört. Daß dem nicht so ist, hat jedoch einen eigentümlichen Reiz. Die Platzzuweisung Catos im Purgatorio widerspricht der menschlichen Rechthaberei. Ganz genau können wir es eben nicht wissen, welche Sünden wie bestraft werden, erst recht

nicht, wann und wie die Erlösung gelingt und wem sie zuteil werden wird. Es bleibt dabei: Gottes Ratschlüsse sind im letzten Grunde unerforschlich, diesbezügliche Vermutungen dennoch erlaubt. Daß Großherzigkeit, Hilfsbereitschaft und aufrichtige Bitten um Vergebung Höhererseits einst wohlwollender aufgenommen werden als Raff- und Mordgier, Größenwahn, Geiz, Betrug und kleinkariierter Egoismus müssen wir hoffen und glauben. Tun wir das nicht, landen wir bei unserer Vorstellung von Gott bei einem Demiurgen, der mit uns Schindluder treibt. Dann wäre es allerdings besser, wir verzichteten auf die Vorstellung, es gäbe Ihn.

Ja, es gibt noch andere Stellen, die beim Dante-Kongreß auf dem aventinischen Hügel besprochen werden. So die bekannte Episode, wo der Jenseitswanderer Dante Francesca da Rimini begegnet, die aus Liebe Ehebruch mit Paolo begangen hat und von ihrem Ehemann mit ihrem Geliebten zusammen erdolcht wurde. Dante empfindet Mitleid (pietà) mit den Verworfenen, was verwerflich sein könnte, da die göttliche Ordnung der Gerechtigkeit nicht in Frage gestellt werden darf. Um nicht als Ankläger Gottes zu erscheinen, fällt Dante kurzerhand in Ohnmacht: «und ich fiel hin als fiele eine leiche», übersetzt Stefan George den unübersetzbaren Vers: caddi come corpo mortale cade (Inf. 5). Hier – wie auch bei Dantes Mitgefühl mit dem Selbstmörder Pier della Vigna (Inf. 13) – zeichnen sich feine Risse im System der eschatologischen Zuteilung ab, die für die moderne Rezeption Stoff zum Nachdenken geben. Elsheimer jedenfalls fragt sich: «Warum wird der Mann so hart bestraft? Soll das gerecht sein?» (58)

LEWITSCHAROFF: Genau diese Stellen, in denen das göttliche Gerechtigkeitsgefüge zumindest als wackelig und für den Menschenverstand als nicht einsehbar empfunden wird, sind so bewundernswert, weil Dante eben kein betoniertes Wissen über Gottes Gerechtigkeit in Verfügung hält, sondern gleichsam unter Vorbehalt davon handelt. Dante, der als großer Dichter radikal unbescheiden war, ist an solchen Stellen kleinlaut und zugleich sehr, sehr bescheiden. Das gefällt mir ungemein.

Auch Samuel Beckett scheint von diesen Stellen fasziniert gewesen zu sein. In Dante und der Hummer gibt die Italienischlehrerin Ottolenghi den Ratschlag: «Aber es könnte Ihnen nicht schaden, einmal Dantes seltene Mitleidsregungen in der Hölle zusammenzustellen.»⁷ – Das sperrige Thema Hölle ist seit den 1960er Jahren aus Theologie und Kirche immer mehr verschwunden. Dafür kommt es in der Literatur vermehrt vor – gerade dann, wenn es um die abgründige Verlorenheit und metaphysische Unbehaustheit als Signatur des heutigen Menschen geht. Im Pfingstwunder verweisen Sie selbst auf Samuel Beckett und Primo Levi. Beide sind aufmerksame Leser Dantes gewesen und haben der

Divina Commedia überraschend aktuelle Fortschreibungen abgerungen. Was fasziniert Sie an diesen Lesarten? Wo sehen Sie Grenzen?

LEWITSCHAROFF: In dem Maße, in dem die Höllenvision als klar definierte jenseitige Strafanstalt nicht mehr so richtig «zieht», wird sie um so mehr ins Diesseits verlagert. Und das vergangene Jahrhundert bot reichlich Material an Grausamkeit, neben denen die althergebrachten Höllenvisionen zwar nicht als Kinderkram erscheinen (Dantes Inferno gewiß nicht), aber sie wurden von der Realität weit überboten, besonders in Deutschland, aber auch mit Wirkung auf die anderen europäischen Länder, in denen sich das Christentum einst verbreitet hatte. Dabei sollte man nicht nur an die beispiellosen Leiden der KZ-Insassen denken, an den Gipfel der Brutalität – auch die beiden Weltkriege sind mit einer unvorstellbaren Vernichtungsenergie über die beteiligten Länder dreingefahren und haben Millionen von Toten und Verstümmelten zurückgelassen. Das konnte nicht ohne Wirkung auf die Vorstellung von Gottes Allmacht, Gottes Wirken in der Welt bleiben. Hätte es den Ersten Weltkrieg nicht gegeben, nicht die Kriegszitterer und Krüppel, auch nicht die vielen Arbeitsunfälle, die Franz Kafka in seiner Funktion als Versicherungsbeamter zu begutachten hatte, wären seine Schriften gewiß harmloser ausgefallen. Er hätte vermutlich nicht von einem radikal zurückgezogenen Gott gehandelt, der, wenn überhaupt, auf unbekannten Schleichwegen in Erscheinung tretend, die Romanfiguren foppt und ins Verhängnis führt. Und Samuel Beckett hätte sich nicht mit solcher Inbrunst über die anglikanische Bibel und über Dantes *Commedia* gebeugt, um daraus Teile zu entwenden, sie zu verhackstücken und ins absurd Komödiantische zu überführen. Ernst und Spiel sind dabei gekonnt ineinander verzahnt. Das stärkste Beispiel des Gotteshaders ohne jegliche Möglichkeit eines versöhnlichen Ausgangs hat jedoch der Dichter Jitzchak Katzenelson verfaßt, der in seinem «Dos lid funm ojsgehargetn jidischen folk» Gott auf eine Weise herausfordert, neben der die Anklage des Hiob harmlos wirkt. Seine Familie und schließlich auch er selbst starben in der Gaskammer. Katzenelsons großes Gedicht ist die schärfste Anklage gegen Gott, die ich kenne. Leider ist die Übersetzung von Wolf Biermann viel zu grobianisch, mitunter fast tölpelhaft geraten. Ich ziehe die ältere Übersetzung von Hermann Adler bei weitem vor, auch wenn sie bisweilen etwas an Schärfe vermissen läßt.

Vielleicht darf ich noch einmal auf Beckett zurückkommen, der im Pfingstwunder ja wiederholt Erwähnung findet. Er hat in seinen Stücken den Kommunikationsverfall bis an die Nulllinie des Verstummens vorangetrieben. Man wartet und wartet, ohne zu wissen worauf, und schlufft hin und her, ohne irgendwo anzukommen. Gottlieb Elsheimer verweist in seinen Aufzeichnungen auf einen Prosa-Text von Beckett mit dem Titel Le dépleuper, den Elmar Tophoven mit der glücklichen Wendung Der Verwaiser ins Deutsche übertragen

hat. Es geht hier um einen höllenhaften Aufenthaltsort, der einen Durchmesser von 50 Metern, und eine Höhe von 16 Metern hat. Alle Insassen, die in dem beengenden Behälter stecken, sehen durch ein kleines Loch in der Decke Licht. Sie haben marode Leitern, mit denen sie versuchen, hoch zu kommen. Aber sie tun es einzeln, nicht gemeinsam. Nur die Größten schaffen es, mit der Fingerspitze einmal die Decke zu berühren. Das Loch zu erklimmen und das dunkle Gedränge der Körper im Zylinder zu verlassen, bleibt ihnen versagt. Kein Entrinnen aus dem Behälter, der ein literarisches Inbild der Hölle ist. Beckett selbst identifiziert sich, wie Sie im Pfingstwunder ebenfalls erwähnen, mit der Figur des Belacqua, einem florentinischen Geigenbauer. Dieser kauert am Fuße des Läuterungsberges, ohne auch nur zu versuchen, den Aufstieg zum Gipfel des Läuterungsberges in Angriff zu nehmen. Belacqua, eine wahre Ikone der Antriebslosigkeit, setzt auf das stellvertretende Gebet der Lebenden. Anders als in der Hölle, wo alles statisch und ausweglos ist, kommt hier ein Fünkchen Hoffnung ins Spiel...

LEWITSCHAROFF: Zunächst – danke für das Wort «schluffen»! Ich hatte es vergessen und werde es sofort wieder in den eigenen Sprachschatz überführen. Der *Verwaiser* ist einer der ausweglosesten Texte Samuel Becketts. Kein Fünkchen Komik zwinkert dem Leser ins Auge, wenn er sich ihm widmet.⁸ Definitiv nicht purgatoriumsgeeignet. Beim antriebslosen Belacqua in der *Commedia*, der sich allerdings ganz unten am Läuterungsberg befindet, ist eine Erleichterung auf lange Sicht immerhin möglich. Dabei geht es auch um das Thema Fürbitte. Wenn sich Menschen, die noch am Leben sind, herzynig dazu aufrufen können, für einen verstorbenen Sünder zu beten, um die ihm auferlegte Strafe zu mildern, ist das eigentlich ein sehr schöner, zart korrigierender Gerechtigkeitsversuch. Er hat sein Vorbild auch in einigen jüdischen Propheten, die Gottes Zorn zu bändigen versuchen, indem sie Ihm etwas abringen. Allerdings geht es dabei ungleich schärfer zu als in der Fürbitte, die für einen geliebten Toten eingelegt wird. Natürlich verweist die Fürbitte auch auf den schwindelerregend generösen Sündeneinsatz Jesu, aber das ist ein weites Feld. Daß Martin Luther gegen den zu seiner Zeit praktizierten Ablasshandel, der ja mit einem verkommenen Fürbitteunwesen in Verbindung stand, mit Ingrim zu Felde zog, ist allerdings auch verständlich. Wie alles menschliche Tun, das zunächst zum Guten neigt, kann es sich verkehren in etwas zutiefst Profanes, Egoistisches. In unschuldiger, monetär nicht verunreinigter Form, ist die Fürbitte jedoch herzerhebend. Ich hoffe doch sehr, daß jemand nach meinem Tod die Hände faltet und versucht, Gott daran zu erinnern, daß ich nicht nur schlecht gewesen bin, daß meiner Verstrickung in das Böse die teilhabende Schwäche innewohnt, die in fast jedem Menschen ihr Unwesen treibt.

Der fiskalische Mißbrauch der Fürbitte im Ablasswesen ist das eine, der Gedanke einer Gemeinschaft, die über die Bruchlinie des Todes hinaus Spielformen des Füreinander-Eintretens kennt, das andere. Nahezu vergessen ist, daß in der theologischen Tradition zwischen der ecclesia triumphans im Himmel, der ecclesia patiens im Purgatorium und der ecclesia militans auf Erden unterschieden wurde. Mag die Terminologie heute antiquiert und mißverständlich sein, so ist der Gedanke, dass die Heiligen im Himmel für die pilgernde Kirche auf Erden eintreten können doch tröstlich. Umgekehrt haben die Gläubigen die Möglichkeit, durch fürbittendes Gebet für verstorbene Angehörige und Freunde einzutreten. Oft wird die Praxis des Gedenkens mit dem Entzünden einer Kerze oder – am Feiertag Allerseelen – mit dem Gang zu den Gräbern verbunden. In einer immer schnelllebigeren Zeit sind solche Formen des Eingedenkens, die in der Liturgie gepflegt werden, ein wichtiges Widerlager. Statt die Kirche auf ihre institutionelle Außenseite zu verkürzen, wäre die theologische Tiefendimension der communio sanctorum, die das Geheimnis der Kirche ausmacht, neu zu entdecken. Dazu kann die Lektüre Dantes ein Anstoß sein...

LEWITSCHAROFF: O, da stimme ich mit Ihnen völlig überein. Jede Form des Eingedenkens, die an das Tremendum, und damit an alles mit dem Tod in Verbindung stehende rührt, ohne es zu überschwätzen, ist von enormer Bedeutung. Natürlich auch das Behüten und Hegen von Gräbern. Einen leisen Zweifel hege ich nur in bezug auf Dante. Dichtung, selbst wenn sie großartig und von religiöser Strömung getragen ist, bleibt Dichtung. Wie ein Gleichnis der Bibel oder eine Prophetenpassage darf man sie nicht auslegen. Dichtung spielt immer auf einem anderen, freiheitlicheren und zugleich frivoleren Terrain. Die Bibel mit ihren parataktischen Sätzen, die wie Schlachthiebe niedergehen, zwischen denen sich ein gähnender Abgrund nach dem anderen öffnet, ist etwas völlig anderes.

Was die Differenz zwischen Dichtung und Bibel anlangt, bin ich ganz bei Ihnen. Natürlich kann man die Bibel – wie Bert Brecht – als große Literatur lesen, und so ist sie ja oft auch gelesen worden. Aber sie erschöpft sich darin nicht. Zumindest aus gläubiger Perspektive ist sie zugleich heilige Schrift, eine Sammlung kanonischer Bücher, die über Jahrhunderte gewachsen ist und unzähligen Menschen im Leben und im Sterben Kraft und Halt gegeben hat. Auch der Aufriss von Dantes Jenseitslandschaft speist sich nicht zuletzt aus biblischen Quellen. Bemerkenswert ist, dass die Sehnsucht nach der Schau Gottes – das desiderium in visionem Dei – bei Dante mit der Figur der Beatrice zusammengebunden wird. Sie ist der Sehnsuchts Pfeil, der den Wanderer immer dann, wenn er ermüdet und nicht mehr weiter will, vorantreibt.

LEWITSCHAROFF: Ich lese die Bibel nicht als Literatur. Heimito von Doderer liest sich besser. Aber er legt mir nicht nahe, wie ich leben soll und verheißt mir nichts. In Bezug auf Beatrice kann ich Ihnen nicht ganz folgen. Zwar erinnern Sie mit Recht daran, daß an Beatrice als Mittlerin die Sehnsucht nach der Gottesschau gebunden ist, andererseits gerät sie über weite Strecken der *Commedia* nahezu völlig in Vergessenheit. Natürlich hat sie dann einen großen Starauftritt als gestrenge Lehrerin, die sich Dante – salopp gesagt – zur Brust nimmt. Sie züchtigt ihn regelrecht, macht ihn zum Kind, das fast flennend seine Schuld eingestehen muß. Das läßt sie nicht unbedingt sympathisch wirken. Offen gestanden überzeugt mich die Figur der Beatrice am wenigsten in der *Commedia*. Sie hat etwas von einer Galionsfigur, deren Existenz eher behauptet wird, als daß sie auf das Gemüt des Lesers eindringlich wirken könnte. Vielleicht bin ich da etwas stur. Francesca ist eine ungleich stärkere Figur als Beatrice, obwohl sie nur in wenigen Zeilen in Erscheinung tritt. Sie ist hinreißend, ihr Leid anrührend, sie prägt sich dem Leser sofort ein. Nicht umsonst zählt der Canto, in dem sie auftritt, zu einem der am häufigsten zitierten. Beatrice wirkt hingegen wie eine kalte Kunstfigur. Allerdings ist die Konstruktion faszinierend, daß einer schönen Frau, die jung gestorben ist, aber keineswegs als Heilige verehrt wurde, eine derart durchschlagende Erlösungskraft anbehauptet wird. Auch das ist Literatur in reiner Form, die sich keineswegs strikt an theologische Vorgaben hält. Das machte Dantes *Commedia* in den Augen des Klerus im übrigen suspekt, nicht nur die Ungeheuerlichkeit, daß er etliche Päpste kopfunter in die Hölle verfrachtet und auf ihren Fußsohlen Feuer entzündet hat. Eine Strafe mit hohem Symbolgehalt. Ihre Sünden bestehen darin, daß sie weder dem jesuanischen Vorbild nacheiferten noch sich um das Weitertragen der pfingstlichen Botschaft mühten. Im Gegenteil, sie hatten diese Botschaft durch ihre Lebensführung gründlich korrumpiert. Starker Tobak ist das! Mich wundert immer noch, daß die Kirche nicht schärfer gegen Dante zu Felde zog.

Ja, die Strafe für die Päpste ist symbolträchtig. Bonifaz VIII. und Clemens V., die durch politische Intrigen, Ämterschacher und Betrug das Evangelium auf den Kopf gestellt haben, werden durch Feuerflammen an den Fußsohlen gequält (Inf. 19). Damit sind sie ein Gegenbild der Apostel, auf deren Häuptern sich die Feuerzungen des Geistes niederließen, so daß sie begannen, in fremden Sprachen zu reden (vgl. Apg 2, 1–13). Im Journal ist zutreffend von einer «Verkehrung des Pfingstwunders» (193) die Rede. Das Pfingstwunder im Roman kommt allerdings ohne Feuerzungen aus. Sie kombinieren das Fest, das die babylonische Sprachverwirrung zurücknimmt und den vielstimmigen Sprachensturm feiert, mit einer kollektiven Erhebung, ja Himmelfahrt, wobei offen bleibt, ob das unerklärliche Entschwinden im Abendhimmel von Rom (sky) wirklich ins himmlische Jerusalem führt (heaven)...

LEWITSCHAROFF: Ja, genau. Das muß offen bleiben. Ob die Dantegelehrten eine himmlische Erlösung verdient haben oder nicht, kann man nicht wissen. Ob sie geradewegs dem Gehege Gottes entgegenfliegen, bleibt offen. Elsheimer weiß es erst recht nicht. Es sind ja Menschen verschiedener Religiosität beteiligt, etliche der Gelehrten dürften gar keiner Religion anhängen. Insofern sind das alle mitsammen nicht gerade klassische Kandidaten für einen Sitz im Himmel. Aber der Sprachrausch, der die kleine Mannschaft vor ihrer Erhebung in den Himmel ergreift, ihr einander sich Zuneigen in den verschiedenen Sprachen, hat etwas zutiefst Glückhaftes. Eine reine Märchenidee, wenn Sie so wollen. Hier wird das Lied der Verständigung über Grenzen und Kontinente hinweg gesungen. Was das Gute, Wahre und Schöne bedeutet, davon werden die Menschen im Saal der Malteser erfaßt, und es reißt sie in schwindelerregende Höhe. Wer etwas wahrhaft Gutes von einem anderen Menschen im hiesigen Leben erfährt, dessen Geist erfährt sofort eine Lüpfung, sein Herz wird frei, für einen Moment ist ihm die Welt in glanzüberspinnene Schönheit getaucht.

Das Pfingstwunder selbst wird von Elsheimer rückblickend als Ereignis der Wahrheit beschrieben. In Anspielung auf Celans Gedicht Ein Dröhnen heißt es in seinem Journal: «Die Wahrheit ist mitten unter uns getreten.» Sie schreitet durch das «Metapherngestöber» hindurch, öffnet die Augen und erweckt die Herzen.⁹ Das griechische Wort für Wahrheit – aletheia – enthält ja zwei wichtige Fingerzeige. Zunächst bezeichnet es mit Martin Heidegger die «Un-Verborgenheit»: Das Verborgene, das Verdrängte, das Dunkle kommt ans Licht (das alpha privativum in a-letheia zeigt die Negation von lathano / leth = «verbergen» an). Zugleich ist der aletheia die Negation des Vergessens eingeschrieben. Am Ende steht nicht Lethe, der mythische Fluss des Vergessens, in dem das Gedächtnis an die dramatische Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen versenkt wird, sondern das Gottesgedächtnis, das alles aufbewahrt und nichts vergisst.

LEWITSCHAROFF: Daß es eine Instanz gibt, die nicht vergißt, was den Opfern angetan wurde und wer die Schuldigen sind, ist von enormer Bedeutung. Alles, was wir über Gerechtigkeit denken, ist zunächst an die Erinnerung geknüpft. Es mag später in dem einen oder anderen Fall ein Verzeihen geben. Zunächst geht es aber darum, das Leid, das einer dem andern antut, in greller Schärfe aus der Erinnerung auferstehen zu lassen. Es kann gar nicht genug betont werden, welche zivilisatorische Leistung darin steckt, grausame Verbrechen nicht im Wasser der Lethe davonschwimmen zu lassen. Es geht hier keineswegs um lächerliche Rechthaberei und kleinlichen Streit. Es geht ums Ganze. Um Totschlag, Folter, Mord, Völkermord. Das menschliche Gericht kommt meistens zu spät. Oft richtet es kläglich. Wir brauchen Gott, der nicht vergißt, wir brauchen Ihn, damit Er richtet.

Ja, wenn es eine wahrheitsgemäße Aufarbeitung der Geschichte geben und Schillers Wort «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» nicht der finale Kommentar zum Weltgeschehen bleiben soll, dann brauchen wir ein Gericht, das die Wahrheit aufrichtet und den Hingerichteten Recht verschafft. Gäbe es eine solche Instanz nicht und würden die Henker die Spuren ihrer Verbrechen im Sand der Geschichte erfolgreich verwischen können, hätte dies, wie Jacques Derrida einmal gesagt hat, etwas ungemein Trostloses: «Wenn es eine Verlusterfahrung gäbe, den einzigen Verlust, der auf ewig untröstlich für mich wäre und der alle anderen in sich vereinigte, würde ich dies Gedächtnisverlust nennen. Der Schmerz, der für mich am Ursprung der Schrift steht, ist der Schmerz über den Gedächtnisverlust, nicht nur über das Vergessen oder die Amnesie, sondern über das Auslöschen der Spuren.»¹⁰ Derrida hat den Überlebenden der Vernichtungslager im Blick – einen Zeugen, der nicht selten einsam gegen das Vergessen und Verdrängen aufsteht, dessen Zeugnis angefochten und in seinem Wahrheitsgehalt bestritten werden kann. Bei Celan heißt es einmal in gebrochener Diktion: «Niemand / zeugt für den / Zeugen.»¹¹

LEWITSCHAROFF: Solche Äußerungen sind bestürzend, denn das Auslöschen der hier genannten Spuren wird immerfort betrieben. Man kann von Glück sprechen, wenn es ein Innhalten gibt, redliche Zeugen zu Wort kommen und ihnen geglaubt wird. Es ist ja immer wieder unfasslich, daß es auch in unserem Land Menschen gibt, die die äußerst sorgfältig dokumentierten Verbrechen der Nationalsozialisten leugnen. Über kaum ein anderes Großverbrechen gibt es eine derart glaubwürdige Flut von Zeugnissen. Nicht nur von den Opfern. Sondern auch von den Tätern selbst, die ja teilweise emsig die Leichenberge gefilmt und fotografiert haben. Die abgründige Bosheit stirbt nie. Sie gehört zum Leben. Um so erstaunlicher, wenn einige Menschen auch zu überraschender Güte fähig sind, ein erstaunlicher Mut sie in bitterster Not sogar befähigt, das eigene Leben für andere zu riskieren.

ANMERKUNGEN

¹ Sibylle LEWITSCHAROFF, *Das Pfingstwunder*. Roman, Berlin 2016, 8 (alle Zitate aus diesem Werk werden im Folgenden in Klammern angegeben).

² Botho STRAUSS, *Die Widmung*. Eine Erzählung, München 122001, 17.

³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: Ders., *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1963, 83.

⁴ Elias CANETTI, *Die Fliegenpein*. Aufzeichnungen, München 1992, 76. Theologisch findet sich das Motiv bei Hans Urs VON BALTHASAR: «Der Sünder, der von Gott weg verdammt sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.» Ders., *Über Stellvertretung*, in: Ders., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1960, 401–409, hier 408.

⁵ Sibylle LEWITSCHAROFF, *Montgomery*, Berlin 2013, 300.

⁶ Vgl. den Wortlaut der Synode von Konstantinopel von 543: «Wer sagt oder daran festhält, die Strafe der Dämonen und gottlosen Menschen sei zeitlich und sie werde nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben, bzw. es werde eine Wiederherstellung (Apokatastasis) von Dämonen oder gottlosen Menschen geben, der sei mit dem Anathema belegt.» (DH 411; vgl. DH 433).

⁷ Samuel BECKETT, *Dante und der Hummer. Gesammelte Prosa*. Aus dem Französischen und Englischen von Elmar und Erika Tophoven, Frankfurt/M. 2000, 23.

⁸ Vgl. dazu jetzt: Sibylle LEWITSCHAROFF, *Im Labyrinth der Kreise. Aus einer Dante-Roman-Werkstatt*, Marbach am Neckar 2016, 46–51.

⁹ Paul CELAN, *Ein Dröhnen*, in: DERS., *Gedichte in zwei Bänden*, Frankfurt/M. 1975, Bd. 2, 89.

¹⁰ Jacques DERRIDA, *Auslassungspunkte. Gespräche*, Wien 1998, 154.

¹¹ Paul CELAN, *Aschenglorie*, in: DERS., *Gedichte in zwei Bänden*, Frankfurt/M. 1975, Bd. 2, 72.

ABSTRACT

«In Need of a God, who does not forget»: A Dialogue with Sibylle Lewitscharoff about her Latest Novel «Das Pfingstwunder». Sibylle Lewitscharoff, distinguished Berlin novelist, centers her latest novel around a symposium on Dante. The congress suddenly comes to an end, when in a miraculous event most of the researchers ascend to Heaven. In a talk with theologian Jan-Heiner Tück Lewitscharoff reveals her views about central issues of eschatology and afterlife, about fundamental human questions and about the enhancement of our concept of reality by the means of literature.

Keywords: Sibylle Lewitscharoff – Dante – Divina Commedia – afterlife – eschatology – literature & theology

MICHAEL SEEWALD · MÜNCHEN

WAS IST RELATIVISMUS?

Zu den Konturen eines theologischen Schreckgespensts

1. Einleitung: Ein erster Blick auf das Thema

Gelegentlich spukt ein Schreckgespenst durch theologische Diskurse: der so genannte Relativismus. Es wird viel von ihm geredet (meistens nichts Gutes), aber nur selten genauer hingesehen. Relativismus ist zu einem pejorativen Begriff geworden, dessen Konturen oft schemenhaft bleiben. Was jedoch zeichnet relativistische Positionen aus und worin liegt ihre theologische Relevanz?

Ein exponierter Vertreter der Kritik am Relativismus ist Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger. Der Relativismus sei «zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden», weil er nicht nur eine «Resignation vor der Unermeßlichkeit der Wahrheit» darstelle, sondern sich auch exklusiv «von den Begriffen der Toleranz, der dialogischen Erkenntnis und der Freiheit her»¹ definiere, wodurch Wahrheitsansprüche, die über den Bereich des Partikularen hinausgehen, als intolerant und freiheitsfeindlich inkriminiert werden. Politisch gesehen gebärde sich der Relativismus zur unentbehrlichen Voraussetzung der Demokratie, indem er fordere, dass der Staat die Frage nach dem Wahren und Guten unbeantwortet lasse. «Der Begriff Wahrheit ist in die Zone der Intoleranz und des Antidemokratischen gerückt. Sie ist kein öffentliches, sondern nur ein privates Gut, bzw. ein Gut von Gruppen, aber eben nicht des Ganzen.»² Konkret setzt Ratzinger sich in seiner Kritik am politischen Relativismus mit den Ideen Hans Kelsens auseinander. Kelsen hat in seiner 1920 erschienenen Schrift *Vom Wesen und Wert der Demokratie* dem «politischen Absolutismus», in dem es Programme gebe, die absolute Gültigkeit beanspruchen, das Ideal eines «politischen Relativismus» entgegen gestellt: «Auch die gegenteilige Meinung», so Kelsen, «muß man für möglich halten, wenn man auf die Erkenntnis eines absolu-

MICHAEL SEEWALD, geb. 1987, ist Privatdozent für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Lehrstuhlvertreter für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

ten Wertes verzichtet. Der Relativismus ist daher die Weltanschauung, die der demokratische Gedanke voraussetzt.»³ Die durchaus richtigen Aspekte, die in dieser These liegen, verdunkelt Kelsen durch einen Exkurs über den Prozess Jesu, in dem er Pilatus als vorbildlichen, relativistischen Demokraten darstellt.⁴ Für Ratzinger ist Kelsen der Vertreter einer politischen Philosophie, die die Freiheit vom Wahren und vom Guten entkoppelt und umgekehrt die Annahme, dass es etwas absolut Wahres und Gutes gebe, als freiheitsgefährdend einstuft.⁵ Im theologischen Bereich macht Ratzinger den Relativismus vor allem für eine Infragestellung der dogmatischen Lehrentwicklung – oder allgemeiner: der heilsgeschichtlich fundierten Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens – verantwortlich, wie sie sich in der pluralistischen Religionstheorie finden. «Das Absolute bzw. den Absoluten selbst», fasst Ratzinger die von ihm problematisierte Position zusammen, «kann es in der Geschichte nicht geben, nur Modelle, nur Idealgestalten, die uns auf das ganz Andere ausrichten, das in der Geschichte eben als solches nicht zu fassen ist. Es ist klar, daß damit Kirche, Dogma, Sakramente gleichfalls ihre Unbedingtheit verlieren müssen.»⁶

Mit Gespür für politische oder religiös einflussreiche Ansätze, die das Denken vieler Menschen auch jenseits von akademischen Fachdiskursen prägen, versucht Joseph Ratzinger, das Christentum als kritischen und auskunftsfähigen Gesprächspartner zu profilieren.⁷ Allerdings sind nicht alle theologischen Diskutanten so argumentationsfreudig wie er. Die Rede von der «Diktatur des Relativismus» verselbständigt sich bisweilen und dient allzu schnell zur Sammelbezeichnung für alle vermeintlichen Übel unserer Zeit. Oft wird durch die so entstandene Abwehrhaltung die Mühe gescheut, sich ein präziseres und *wahrheitsgetreueres* Bild der Ansätze zu machen, die unter dem Begriff des Relativismus zusammengefasst werden. Die folgenden Zeilen versuchen, den so genannten Relativismus aus theologischer Sicht ein wenig genauer zu konturieren.

2. Relativismus: Wogegen und was stattdessen?

So unterschiedlich die Ansätze, die als relativistisch bezeichnet werden, auch sein mögen, haben sie dennoch die Ablehnung einer bestimmten Erkenntnistheorie und Metaphysik gemeinsam. Unter Rückgriff auf eine Wendung des jüdischen Neuplatonikers Isaak Israeli definiert Thomas von Aquin den Wahrheitsbegriff durch die Formel der *adaequatio rei et intellectus*.⁸ Sie besagt, dass wahre Erkenntnis zustande kommt, wenn der Erkenntnis suchende Verstand (*intellectus*) und der zu erkennende Gegenstand (*res*) in ein Entsprechungsverhältnis treten. Dieses korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis fußt auf mehreren Voraussetzungen: Zunächst trivial klin-

gend, aber keineswegs unumstritten, ist die Prämisse, dass es Gegenstände jenseits des Bewusstseins gibt, die *so sind, wie sie sind*, die also Existenz und eine bestimmte Beschaffenheit aufweisen, die ihnen in sich zukommt. Diese Annahme wird auch mit dem etwas unscharfen Begriff des Realismus gekennzeichnet. Die seinsmäßige Struktur der auch bewusstseinsunabhängig existierenden Wirklichkeit deutet Thomas im Rahmen des aristotelischen Hylemorphismus: Die Materie ist das, woraus etwas besteht, die Form gibt an, was etwas seinem Wesen nach ist. Die Form ist also ein Gestaltprinzip, das die Materie, die ohne Form ein abstraktes *Was-auch-immer* wäre, zu einem konkreten *So-und-nicht-anders* bestimmt. Durch die *ratio* ist der Mensch in der Lage, diskursiv zu denken, durch den Intellekt kann er Dinge begrifflich erfassen und erkennen. Die Tätigkeit des Verstandes konzipiert Thomas ebenfalls in enger Anlehnung an Aristoteles: Durch die Sinnesorgane vermittelt prägt sich in der Vorstellungskraft (der *phantasia*) des Menschen ein Abdruck der Form des zu erkennenden Gegenstandes ein, ähnlich wie die Gestalt eines Siegelrings sich heißem Wachs einprägen lässt.⁹ Der tätige Verstand (der *intellectus agens*) löst aus diesem sinnlichen Abdruck den geistigen Gehalt und stellt ihn dem möglichen Verstand (dem *intellectus possibilis*) vor,¹⁰ der – weshalb er als möglicher Verstand bezeichnet wird – in sich den geistigen Gehalt dessen aufnehmen kann, was er zu erkennen sucht. Wahre Erkenntnis kommt zustande, wenn der Mensch *in* seinem Verstand einen getreuen Abdruck des intelligiblen Gehalts der Form erhält,¹¹ die dem Gegenstand *außerhalb* seines Verstandes eine Bestimmtheit verleiht, die auch bestehen würde, wenn sich kein Verstand auf ihn richtet.

Den relativistischen Ansätzen ist gemein, dass sie ein solches Verständnis von Wahrheit und Erkenntnis ablehnen. Philip E. Devine hat in seiner Studie zu *Relativism, Nihilism and God* vier Prämissen des Relativismus sowie die aus ihnen gezogenen Schlussfolgerungen dargestellt.¹² Die erste Annahme bewegt sich im Schnittfeld von Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie: Wenn jemand eine Behauptung aufstelle, setze er einen gewissen Maßstab (*standard*) voraus, nach dem seine Behauptung sich als wahr oder falsch zu erweisen habe. Dieser Prämisse fügt Devine zweitens die Beobachtung hinzu, dass Menschen nicht nur unterschiedliche, sondern sogar miteinander inkompatible Maßstäbe zugrunde legen, auch wenn sie eine Behauptung über ein und denselben Sachverhalt aufstellen. Bisweilen – so die dritte Annahme – seien diese Unterschiede des Maßstabs letztgültig (*ultimate*), weil es keinen absoluten Maßstab gebe, der gleichsam als Gottesstandpunkt entscheiden könnte, welcher der konkurrierenden Maßstäbe der richtige sei. Daraus folge viertens, dass man nicht sinnvoll denken könne (*nonsense*), dass nur einer der konkurrierenden Maßstäbe korrekt sei, weil es sich dann ja um den absolut richtigen Standard, dessen Existenz in der dritten Prämisse ausgeschlossen wurde, handeln würde. Daraus ergebe sich fünftens die

Schlussfolgerung, dass die Annahme des einen und die Zurückweisung des anderen Maßstabs, der Behauptungen als wahr oder falsch erweisen könne, notwendigerweise ein willkürlicher Akt sein müsse (*«must of necessity be arbitrary»*). Das entscheidende Charakteristikum des alethetischen (das heißt auf die Wahrheitsfrage bezogenen) Relativismus besteht über den Skeptizismus hinaus in einer Verknüpfung zwischen der Ebene der Erkenntnis und der des Seins: «Weil Wahrheit objektiv nicht erkennbar ist, gibt es keine objektive Wahrheit, nur Richtigkeit im Plural»¹³, so fasst Bernd Irlenborn die Konklusion zusammen, die er als relativistischen Fehlschluss bezeichnet, da die Beobachtung, dass von allen geteilte Kriterien oder Maßstäbe zur Beurteilung des objektiven Wahrheitsgehalts von Aussagen fehlen, nicht per se die selbst wiederum mit einem Wahrheitsanspruch auftretende These nach sich ziehen könne, dass es überhaupt keine objektive Wahrheit gebe.

Hans Jürgen Wendel zufolge versucht der neuere Relativismus, sich gegen solche Einwände zu immunisieren. Der Relativismus stellt – obwohl der Begriff die hier zugrunde gelegte Bedeutung erst im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert erhalten hat¹⁴ – im Kern eine Verarbeitung des dem Protagoras zugeordneten *homo-mensura*-Satzes dar, mit dem Platon sich bereits auseinandersetzte: Der Mensch sei das Maß aller Dinge – der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind.¹⁵ Laut Wendel habe die Position, die er als klassischen Relativismus bezeichnet, die genannte Auffassung, dass der Mensch das Maß vom Sein und Nichtsein der Dinge bilde, im Sinne eines strikten Idealismus gedeutet: Was ist oder nicht ist, hängt vom menschlichen Denken, Bewusstsein oder Erkennen ab. «Meiner Ansicht nach», so Wendel, «ist die Pointe des modernen Relativismus gerade in dieser Relativierung eines strikten Idealismus zu sehen»; der moderne Relativismus enthalte sich «jeglicher übergreifender Wahrheitsansprüche» und akzeptiere «einen erkenntnistheoretischen Naturalismus», weshalb auch seine eigenen erkenntnistheoretischen

Ansichten keinen apriorischen Status beanspruchen. Sie sind Teil eines Hypothesensystems, das geschaffen ist, insgesamt die «Welt» zu erfassen. D.h. auch relativistische Doktrinen sind selbst immer nur Teil eines *bestimmten* Hypothesensystems. Es kann also prinzipiell alternative Hypothesensysteme geben, die ihrerseits epistemisch als gleichermaßen gerechtfertigt gelten müssen. Indem die Vertreter eines solchen Relativismus bereit sind, alle Ansprüche auf eine zureichende erkenntnistheoretische Begründung außer Kraft zu setzen und damit der klassischen erkenntnistheoretischen Problematik zu entgehen, entfällt auch für sie das Problem einer Letztbegründung, also das Problem, die relativistische Lehre selbst durch irgendeine absolute, nicht wieder begründbare These, die jene erst etabliert, einzuführen, wodurch sich der Kern der relativistischen Position als selbstwidersprüchlich erweisen würde.¹⁶

Susan Haack hat im Rahmen ihrer Versuche, einen neuen oder «unschuldigen Realismus» zu entwickeln, versucht, verschiedene Spielarten des Relativismus zu systematisieren, indem sie klärt, «*was* als relativ in Bezug auf *was* dargestellt wird und *in welchem Sinne* von «relativ»»¹⁷ dies zu verstehen sei. Dabei entwickelt Haack folgendes Schema:

... IST RELATIV AUF ...

- | | |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| 1. Bedeutung | a. Sprache |
| 2. Referenz | b. Begriffsschema |
| 3. Wahrheit | c. Theorie |
| 4. Metaphysische Verpflichtungen | d. Wissenschaftliches Paradigma |
| 5. Ontologie | e. Version, Darstellung, Beschreibung |
| 6. Realität | f. Kultur |
| 7. Epistemische Werte | g. Gemeinschaft |
| 8. Moralische Werte | h. Individuum |
| 9. Ästhetische Werte ¹⁸ | |

Haacks Systematisierung erlaubt es, verschiedene Formen von Relativismus zusammenzustellen: Kombination (1-a) beschreibt die – wenig spektakuläre – These, dass Bedeutung stets nur relativ zu einem bestimmten sprachlichen Kontext ausgesagt werden könne, Kombination (8-f-g) geht – schon kontroverser – davon aus, dass moralische Werte sich nur in Relation auf eine spezifische Gemeinschaft als Trägerin einer bestimmen Kultur bestimmen lassen, Kombination (2-5-c) besagt, dass nicht nur eine Relativität der sprachlichen Bezüge, sondern auch eine Relativität der Ontologie vorliege mit Blick auf den theoretischen Rahmen, in dem sie formuliert wird. Letztgenannte Auffassung wird von Willard Van Orman Quine vertreten und soll als eine der konsequentesten Ausprägungen relativistischen Denkens exemplarisch skizziert werden. Haacks Systematisierung entstammt einem vornehmlich analytisch geprägten Interesse an der Philosophie, weshalb – wenn man so sagen kann – kontinentaleuropäisch ausgerichtete Ansätze sich darunter nicht ohne weiteres subsumieren lassen. Jean-François Lyotards Problematisierung eines monolithischen Vernunft- und Diskursbegriffs wird in Haacks Raster nicht präzise erfasst, wirkt aber in Gestalt der als postmodern bezeichneten Philosophie stark auf das Bewusstsein der Gegenwart ein. Lyotards Ansatz soll daher ebenfalls zu Wort kommen.

3. Zwei Spielarten des Relativismus: analytisch und kontinental

a) W. V. O. Quine: Ontologische Relativität im Spannungsfeld von Empirie, Sprache und Theorie

Auf Willard Van Orman Quine, den «Nestor der amerikanischen Philosophie»¹⁹, nehmen fast alle analytisch geprägten Entwürfe in der zweiten Hälft-

te des 20. Jahrhunderts – sei es zustimmend, sei es ablehnend – Bezug. Aufschlussreich für Quines Problematisierung des Verhältnisses von Erfahrung und Sprache ist ein von ihm gern herangezogener, konstruierter Fall: Ein Linguist versucht die Sprache eines Eingeborenstamms zu lernen, indem er beobachtet, was die Eingeborenen in verschiedenen Situationen sagen, um die gehörten Laute mit der beobachteten Situationen in Verbindung zu bringen. Als ein Hase vorbeihoppelt und die Eingeborenen *gavagai* rufen, kommt der Linguist zu dem Ergebnis, dass *gavagai* in der Eingeborenensprache so viel wie «Hase» im Deutschen bedeutet. Diesen Schluss hält Quine für problematisch, weil der Linguist «in Wirklichkeit seine eigene Denkweise»²⁰ auf den Zusammenhang zwischen sinnlichem Reiz und sprachlichem Laut überträgt, ohne genau zu verstehen, welche Annahmen mit dem Ausdruck *gavagai* verbunden sind und was damit der theoretische Bezug dieses Wortes ist. Die Eingeborenen würden beim Vorbeilaufen eines Hasen auch *gavagai* rufen, wenn sie damit nicht einfach das verbinden, was im Deutschen als «Hase» bezeichnet wird oder was sich mit «Sieh, ein Hase!» beschreiben ließe, sondern sie könnten – so Quine – mit *gavagai* auch so viel wie «zeitliches Stadium eines Hasen», «Hasentum», «nicht abgetrennter Hasenteil», «es häselt», «ganzer Kosmos minus Hase» oder «Menge mit dem einzigen Element Hase» meinen. Anders gesagt: Auch wenn die Worte «Hase» und *gavagai* auf die gleichen sinnlichen Reize hin ausgesprochen werden, lässt sich nicht feststellen, worauf sie sich genau beziehen, welche Annahmen sie implizieren oder welche Weltsicht ihnen zugrunde liegt. Quine bezeichnet diesen Umstand als die «Unerforschlichkeit des Bezugs». Das *gavagai*-Beispiel soll die Annahme eines repräsentativen Verständnisses der Sprache in Frage stellen: Ein Wort bildet nicht einfach Gegenstände ab, sondern ist für Quine stets in umfassendere Theorien eingebettet, von denen jede in gleichem Maße mit empirischen Daten korrelieren könne. Quine geht davon aus, «dass jegliche zwischenkulturelle Korrelation von Wörtern und Wendungen und so auch von Theorien einfach eine unter mehreren empirisch zulässigen Korrelationen» sein könne; «in keiner einzigen Hinsicht ist eine solche Korrelation die allein richtige oder allein falsche.»²¹

Diesen Zusammenhang zwischen Erfahrung, Sprache und Theorie betrachtet Quine auch auf ontologischer Ebene. Durch die beschriebene «Unerforschlichkeit des Bezugs» verliere «der sprachliche Bezug seinen Sinn. Nicht zu Unrecht; er *ist* Unsinn, es sei denn, man relativiert ihn auf ein Koordinatensystem. In diesem Relativitätsprinzip liegt die Lösung unseres Dilemmas.»²² Wie genau sich Quine diese Lösung vorstellt, ist mit einigen Unklarheiten behaftet. Zunächst fordert er die Entwicklung einer Rahmensprache und einer Rahmentheorie, in denen der Sinn des sprachlichen Bezugs genauer erfragt und bestimmt werden kann. Im Kontext des Hasen-Beispiels ließe sich aus Sicht einer Rahmensprache erfragen: In welchem

Sinn bezieht sich *gavagai* auf Hasen? Der damit in Gang gesetzte Regress, der in einer Antwort besteht, die wiederum im Kontext der Rahmensprache zu hinterfragen wäre, was wiederum eine Antwort evoziert, die erneut zu befragen wäre, wird in der Praxis dadurch zu einem Ende gebracht, dass Sprecher ihre «Muttersprache nicht mehr hinterfragen und ihre Wörter wörtlich verstehen».²³ Auf theoretischer Ebene kann es für Quine einen solchen Reflexionsstopp allerdings nicht geben, weil es den absoluten Ort nicht gibt, von dem aus man feststellen könnte, was ein Gegenstand jenseits alles Relativen eigentlich *ist*. Dies führt Quine «zu der relativistischen These, dass es sinnlos ist zu sagen, was die Gegenstände einer Theorie *sind*, es sei denn, wir beschränken uns darauf zu sagen, wie diese Theorie in einer anderen zu interpretieren oder zu reinterpretieren ist.»²⁴ Diese andere Theorie ist das, was Quine als Rahmentheorie bezeichnet, welche auf eine Objekttheorie angewandt wird. Auch wenn eine Rahmentheorie, je nach dem, was sie leisten soll, bestimmte Anforderungen erfüllen muss, die in ihrem Umfang und ihrer Komplexität die Objekttheorie übersteigen können, legt Quine großen Wert auf die Feststellung, dass auch die Rahmentheorie über keine universelle Prädikation verfügt, die aussagen könnte, was die Gegenstände innerhalb der Objekttheorie wirklich und im absoluten Sinne bezeichnen. Die Rahmentheorie ist (einfach gesprochen) keine *bessere* Theorie als diejenige, die sie interpretiert, sondern eine *andere* Theorie, die derjenige anwendet, der eine Objekttheorie verstehen will. Daher gilt für Quine, dass «ontologische Fragen, absolut genommen, sinnlos»²⁵ sind.

b) J.-F. Lyotard: Der Untergang der großen Erzählungen

Es ist umstritten, ob Jean-François Lyotard überhaupt im Kontext des Relativismus einzuordnen ist. Wolfgang Welsch etwa besteht darauf, dass Lyotards Denken als Pluralismus zu verstehen sei und eine Etikettierung von Lyotards Ansatz als Relativismus «auf mentaler Bequemlichkeit und Arroganz»²⁶ beruhe – ein Urteil, das niemand gern auf sich zieht. Wie lässt sich dennoch eine Thematisierung Lyotards im Kontext des Relativismus rechtfertigen? Wenn von Relativismus die Rede ist, wird dies oft als Attacke empfunden, gegen die es sich zu verwahren gilt; die Qualifizierung einer Theorie als relativistisch wird schnell als «Vorwurf des Relativismus»²⁷ aufgefasst. Daran ist der plakative Umgang, der innerhalb der Theologie mit dem Relativismusbegriff bisweilen gepflegt wird, nicht unschuldig. Es geht hier jedoch nicht darum, dem Relativismus den Ketzerhut aufzusetzen, sondern ihn als theologischen Gesprächspartner kritisch zu profilieren. Wenn man nun den Relativismus – wie eingangs erläutert – im Sinne Philip Devines als eine Position versteht, die ihren Ausgang von der These nimmt, dass es im Widerstreit

divergierender Wahrheitsansprüche keinen Meta-Maßstab gibt, der letztgültig entscheiden könnte, was wahr oder falsch ist, dann trifft dies haargenau eine Schlussfolgerung, die auch Lyotard aus seiner Analyse unterschiedlicher Diskursarten zieht. Es ist daher – auch jenseits mentaler Bequemlichkeiten – gerechtfertigt, ihn in diesem Kontext als kontinentalphilosophischen Exponenten einer zumindest im definierten Sinne relativistischen Theorie zu Wort kommen zu lassen. So sieht auch Bernd Irlenborn Lyotards «Kritik an einem starken Modell von Vernunft» als eine Spielart des «Relativismus bezüglich der Vernunft».²⁸ Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass die relativistischen Brechungen, die Lyotard beschreibt, selbst an manchen Stellen wiederum anti-relativistisch durchbrochen werden.

In der Entwicklung des abendländischen Denkens sind die Begriffe der Erkenntnis und der Einheit eng verbunden. So ordnet Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* dem Verstand die Aufgabe zu, die Vielfalt der Gegenstände zu einer Einheit der Begriffe zu ordnen, während die Vernunft als das Vermögen der Ideen sich wiederum auf die Vielfalt der durch den Verstand gebildeten Begriffe richtet, um sie zu einer Einheit der Idee zusammenzuführen. Gott erscheint in diesem mehrfach gestuften Weg von der Vielfalt zur Einheit als regulative Idee, die dem Denken und Erkennen des Menschen «die größte Einheit neben der größten Ausbreitung»²⁹ vor Augen stellt, indem sie als *focus imaginarius* dazu anleitet, zu immer größerer Einheit emporzusteigen, welche ihr transzendentes Ideal letztlich in der Einheit Gottes findet. Lyotards Denken lässt sich als konsequenter Versuch verstehen, dem Streben nach immer höherer Einheit eine Vielfalt entgegensetzen, die sich nicht auf ein letztes Einheitsmoment reduzieren lässt. Lyotards Ansatz stellt, so Wolfgang Welsch, «einen Kulminationspunkt der Entwicklung von Einheit zu Vielheit dar. Weiter als er [sc. Lyotard] wird man das Vielheitstheorem nicht treiben können.»³⁰ Lyotard geht davon aus, dass unterschiedliche Diskursarten und die in ihnen zur Geltung kommenden, verschiedenen Formen von Rationalität es nicht erlauben, eine auf immer größeren Überblick zielende Vernunft auf sie anzuwenden. Die Annahme einer kontext- und diskursunabhängigen, letztlich omnikompetenten Vernunft ist für Lyotard lediglich die verkappte Ausbreitung einer diskursspezifischen Rationalitätsform auf andere, ihr fremde Diskurse, mit dem Ziel, Identitäten herzustellen, wo eigentlich Differenzen beachtet werden müssten. Diesen Vorgang bezeichnet Lyotard als Verwirrung der «Vernünfte» oder der Vernunftarten (*la confusion des raisons*).³¹ Die Hegemonie eines bestimmten Vernunftbegriffs über andere Formen der Rationalität wird für Lyotard durch so genannte Meta-Erzählungen gerechtfertigt. Dabei handelt es sich um einheitsstiftende Entwürfe, die das Denken normieren und den erkenntnismäßigen Wert des Einzelteils daran festmachen, wie sich dieses zum Großen und Ganzen verhält, das die Meta-Erzählung zu deuten

versucht. Eine in der Moderne besonders einflussreiche Meta-Erzählung ist für Lyotard der Gedanke der Emanzipation des Subjekts, wie er in der Aufklärung formuliert wurde. «Aufklärung», so beantwortet Kant die Frage des angesichts vermeintlich religionsfeindlicher Umtriebe aufgebrachten Pfarrers Johann Friedrich Zöllner in der *Berlinischen Monatsschrift*, «ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.»³² Die überspannende Zielsetzung der Aufklärungsepoche besteht also darin, Menschen zu befähigen, aus ihrer Unmündigkeit auszubrechen. Vernünftig ist innerhalb dieser Meta-Erzählung, wer selbst denkt, und gut ist, was den Menschen zum Selbstdenken anleitet. Den Emanzipationserzählungen kommt daher, so Lyotard, eine «Legitimationsfunktion» zu;

sie legitimieren Institutionen sowie soziale und politische Praktiken, Gesetzgebungen, Ethiken, Denkweisen, Symboliken. Im Unterschied zu den Mythen finden sie diese Legitimität aber nicht in ursprünglichen, «begründenden» Akten, sondern in einer einzulösenden Zukunft, das heißt in einer zu verwirklichenden Idee. Diese Idee (der Freiheit, der «Aufklärung», des Sozialismus, der allgemeinen Bereicherung) hat legitimierenden Wert, weil sie universell ist. Sie verleiht der Modernität ihren charakteristischen Modus: Das *Projekt*, das heißt den auf ein Ziel gerichteten Willen.³³

Lyotard sieht diesem Willen eine ambivalente Struktur eingeschrieben. Ohne sich in eine Epoche vor der Moderne oder vor der Aufklärung zurückzusehnen, kritisiert er, dass die Aufklärung eine ganz spezifische Rationalitätsform – nämlich die wissenschaftlich-kognitive Vernunft (*la raison cognitive*) – zu einer, wie Welsch es formuliert, «Monopolrationalität» stilisiert hat, indem sie «die wissenschaftliche Rationalität zur umfassenden Rationalität erklärt, welche die anderen Ordnungen durchformen und zur Vollendung führen solle».³⁴ Auch Fragen, wie die, was das Wahre oder das Gute schlechthin auszeichnet, die in ihrer vermeintlichen Universalität kontextunabhängig erscheinen, sind für Lyotard abhängig von der ganz spezifischen Erzählung, innerhalb derer sie gestellt und beantwortet werden.³⁵ Wahrheit als absolute gibt es nicht, sondern nur Wahrheit in Bezug auf einen Diskurs und eine mit ihm verbundene Rationalitätsform. Umgekehrt gilt: Wo ein Wahrheitsanspruch mit Absolutheit erhoben wird, stilisiert sich eine Erzählung zu einer alle anderen überragenden und normierenden Meta-Erzählung – einen Akt, den Lyotard als repressiv brandmarkt.

Das Charakteristikum der Postmoderne sieht Lyotard als Abgrenzung von den totalisierenden Tendenzen, die er der Moderne zuordnet, in einer «Skepsis» oder – präziser übersetzt und theologisch nicht irrelevant – im «Unglauben gegenüber den Metaerzählungen»³⁶ (*l'incrédulité à l'égard des métarécits*). An die Stelle des Großen und Ganzen tritt die Vielfalt verschiedener Diskursformen, die sich nicht aufeinander reduzieren lässt. Die Folge

ist eine intellektuelle Entmonopolisierung der Instanzen, die Lyotard zufolge in der Moderne noch das Große und Ganze gesichert zu haben scheinen: Das Vernünftige *schlechthin*, das Wahre überhaupt und das Gute *an sich* gibt es für Lyotard in der Postmoderne nicht mehr, sondern nur eine Vielfalt von Rationalitätsformen, Wahrheiten und Vorstellungen über das Gute, die nicht zu einer umfassenden Synthese aufgelöst werden können, sondern in ihrer Differenzhaftigkeit nebeneinanderstehen. Lyotard beschreibt diesen Pluralismus durch Stichworte, wie «Inkommensurabilität, Heterogenität, Unstimmigkeit, die Hartnäckigkeit der Eigennamen, das Fehlen eines höchsten Gerichts»³⁷. An die Stelle der Suche nach einer übergeordneten Vernunft setzt Lyotard die Analyse von Sprachspielen und Diskursarten, die nach ihren je eigenen Maßstäben betrachtet werden müssen.³⁸ Auch Lyotard erläutert seine These durch eine Anekdote: Der Sophist Protagoras, so wird überliefert, vereinbarte mit seinem Rhetorikschüler Euathlos, dass dieser ihn erst für seinen Unterricht bezahlen müsse, wenn er einen Prozess vor Gericht gewonnen habe. Gewinnt Euathlos nie einen Rechtsstreit, braucht er also seinem Lehrer nichts zu bezahlen. Eines Tages klagt Protagoras sein Honorar ein. Wenn Protagoras den Rechtsstreit um das Honorar gewinnt, muss Euathlos bezahlen, weil er der im Rechtsstreit Unterlegene ist und dem Protagoras das Geld zugesprochen wurde. Wenn Euathlos aber den Prozess gegen Protagoras gewinnt, muss er ebenfalls bezahlen, weil dann die vereinbarte Bedingung eingetreten ist, unter der das Honorar fällig wird: Euathlos hätte seinen ersten Prozess gewonnen.³⁹ Welche der streitenden Parteien hat nun Recht und welche Argumentation ist die vernünftige? Lyotards Antwort: Im umfassenden Sinne lässt sich das von keiner der Parteien sagen und mit Blick auf ihre jeweiligen Diskursarten haben beide Recht. Die Höchstform der Differenz zwischen zwei Diskursarten bezeichnet Lyotard als Widerstreit (*le différend*). Darunter versteht er einen

Konfliktfall zwischen zwei Parteien (mindestens), der nicht gelöst werden kann, weil eine Urteilsregel fehlt, die auf beide Argumentationen anwendbar ist. Dass die eine Argumentation legitim ist, impliziert nicht, dass die andere es nicht wäre. Wenn man aber dieselbe Urteilsregel unterschiedslos auf die eine wie die andere anwendet, um ihren Widerstreit zu lösen, als ob es sich um einen bloßen Rechtsstreit [*un litige*] handle, tut man einer der beiden Argumentationen Unrecht (mindestens einer, und beiden, wenn keine diese Regel anerkennt).⁴⁰

Was wahr oder falsch ist, lässt sich also nur *relativ* zu dem Diskurs, in dem die Begriffe thematisiert werden, klären. Daraus ergibt sich aber auch das anti-relativistische Moment von Lyotards Position: Die Heterogenität der Diskurse ist unbedingt zu achten und darf nicht mit Gewalt auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Insofern ließe sich sagen, dass Lyotards Differenzdenken im Dienst einer Diskursethik steht, die nicht darin

besteht, unterschiedliche Positionen auf ein gemeinsames Verständnis über das Wahre und Gute zu bringen, sondern darin, sie in ihrer Eigenart ernst zu nehmen und stehen zu lassen.⁴¹

4. Die Theologie zwischen atheistischem Absolutismus und kritischem Relativismus

Auch wenn sich der Relativismus theologisch nicht vereinnahmen lässt, legen die Skizzen zu Quine und Lyotard nahe, dass der Relativismus nicht schlechthin ein Gegenspieler des Gottesglaubens ist, sondern einen bestimmten Aspekt problematisiert, der Religionen meist eigen ist: den Exklusivitäts- und Allgemeinheitsanspruch. Auch wenn Quine eine – so der Titel eines Aufsatzes – *Naturalisierte Erkenntnistheorie* vertritt und Gott in seiner philosophischen Theorie keinen Ort hat,⁴² lassen sich die theologischen Folgen von Quines ontologischem Relativismus durchaus ambivalent deuten. Quines These, dass ein und dasselbe empirische Datum in den Kontext ganz verschiedener, sich sogar ausschließender Theorien eingebettet werden kann, die allesamt nur an ihren Rändern mit der Erfahrung zu tun haben, kann die Legitimität einer Theorie, auf deren Grundlage die Erfahrung im Licht des Gottesglaubens gedeutet wird, nicht grundsätzlich in Frage stellen. Man könnte zwar argumentieren, dass der «Gegenstand» Gott innerhalb einer religiösen Theorie sich in keine Rahmentheorie eines areligiösen Menschen übersetzen lässt und daher für diesen keine Plausibilität gewinnt; das wäre aber kein Grund, die Theorie, in der Gott vorkommt, für falsch zu erklären, weil es nach Quine keine absolute Metatheorie gibt, von deren kontextlosem Ort aus man Theorien als absolut richtig oder absolut falsch erweisen könnte. Die Mehrdeutigkeit menschlicher Erfahrung, von der Quine ausgeht, öffnet also auch der Religion einen legitimen Raum, sich dem nach Sinn und Verstehen suchenden Menschen als Deutekategorie seiner Erfahrung anzubieten. Damit setzt Quine sich von radikal empiristischen Strömungen ab, denen er vorwirft, selbst auf dogmatischen Annahmen zu beruhen. Quine kritisiert einen Reduktionismus, der davon ausgeht, dass jede sinnvolle Aussage «äquivalent zu einem logischen Konstrukt ist, das aus Termen besteht, die sich auf unmittelbare Erfahrung beziehen».⁴³ Für Quine sind es nicht einzelne Sätze einer Theorie, sondern die Theorie als ganze, die sich vor der Erfahrung zu bewähren hat. Dabei tritt die vermeintlich auf dem Gedanken der Analytizität beruhende Logik nicht als rein apriorische Größe in Erscheinung, sondern ebenfalls als durch die Erfahrung modifizierbar. Mit dieser strittigen These erweist sich Quine, so die Deutung von Richard Rorty, als «häretische[r] Anhänger Russells».⁴⁴ Aus theologischer Sicht ist aufschlussreich, dass Quine physikalischen Gegenständen innerhalb

seiner Theorie keine andere epistemologische Stellung zugesteht als den Göttern Homers innerhalb einer mythischen Theorie. Auch wenn Quine es nicht für plausibel hält, an Homers Götter zu glauben, unterscheidet sich für ihn das epistemologische Fundament (*epistemological footing*) physikalischer Objekte und der Götter nur dem Grade, nicht dem Wesen nach (*only in degree and not in kind*).⁴⁵ Das macht Religion für Quine zu einer schlecht begründeten, aber nicht zu einer epistemisch illegitimen Theorie.

Deshalb ist es – mit Blick auf manch innerkirchlichen Diskurs – nicht gerechtfertigt, den Relativismus als Inbegriff vermeintlich moderner oder postmoderner Religionsfeindlichkeit auszumachen. Der Relativismus ist nicht zu verwechseln mit höchst aggressiven, im Gewand eines pseudowissenschaftlichen Absolutismus auftretenden Formen des Atheismus, wie ihn etwa Richard Dawkins zu fragwürdiger Popularität gebracht hat. Der Relativismus stellt nicht religiöse Haltungen an sich in Frage, sondern problematisiert deren Ansprüche, verbindlich und einheitlich für alle zu klären, was das Wahre und das Gute im letzten Sinne ausmacht. Religiöses Denken heute befindet sich daher in einer doppelten, geradezu widersprüchlichen Gemengelage, die genaue Unterscheidung erfordert: Es hat sich auf der einen Seite mit einem *Absolutismus*, der jede Form des Gottesglaubens als delirienhaften Wahn abtut, und auf der anderen Seite mit einem *Relativismus*, der die Berechtigung exklusiv-universaler Wahrheitsansprüche hinterfragt, auseinanderzusetzen. Beide Strömungen stellen substantielle Anfragen an das Selbstverständnis christlichen Glaubens, dürfen aber nicht undifferenziert in einen Topf geworfen werden, weil es sich beim anti-religiösen Absolutismus und beim religionskritischen Relativismus selbst wiederum um konkurrierende Strömungen handelt. Während religiöse Menschen für Dawkins entweder dumm sind, weil sie sich den Erkenntnissen der Naturwissenschaften verschließen,⁴⁶ oder psychologisch behandlungsbedürftig erscheinen, in jedem Fall aber nicht als ernstzunehmende Gesprächspartner gelten können, ließe sich eine derartige Herangehensweise im Kontext von Lyotards Diskurstheorie nicht rechtfertigen. Lyotard rechnet mit der Möglichkeit, dass eine Partei im Widerstreit ihre Position noch nicht klar definiert hat, was den Widerstreit zu einem «instabilen Zustand» macht, einem Zustand, «in dem etwas, das in Sätzen ausgedrückt werden muss, noch nicht in Sätzen ausgedrückt wurde. Dieser Zustand bringt Schweigen mit sich, das als ein negativer Satz zu verstehen ist, aber er ruft auch nach Sätzen, die im Prinzip möglich sind. Was diesen Zustand anzeigt ist das, was man normalerweise das Gefühl nennt. «Man findet keine Worte».»⁴⁷ Die argumentative oder sprachliche Verlegenheit einer Seite (z.B. religiöser Menschen gegenüber der aggressiven Kritik intellektuell vermeintlich überlegener Atheisten) berechtigt die andere, sich als stärker betrachtende Seite noch lange nicht, ihre eigenen, alles andere als voraussetzungslosen Rationalitätsvorstellungen

auf den als unterlegen Erscheinenden zu übertragen. Lyotards relativistische Vernunfttheorie wird durch ihre anti-relativistische Diskursethik der unbedingten Achtung von Differenzen geradezu zu einem Schutzraum religiöser Überzeugungen. Während die Religion vonseiten eines aggressiv auftretenden, atheistischen Absolutismus von vorneherein als irrational, unterlegen und des Lichts der aufklärenden Vernunft bedürftig angesehen wird, ließe sich mit Lyotard solcher Eifer als eine Form von Gewalt entlarven, dem er aufseiten der vermeintlich Unterlegenen entgegenhält: Zeugen «wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.»⁴⁸

5. Ausblick

Das vorgetragene Plädoyer zugunsten einer abwägenden Wahrnehmung der vielschichtigen Ansätze, die als Relativismus bezeichnet werden, versteht sich nicht als eine Werbeschrift zugunsten des Relativismus. Theologie kann, sofern sie *christlich* bleiben will, nicht in einem konsequent relativistischen Denkraum betrieben werden. An guten Argumenten gegen den Relativismus fehlt es nicht: Bernd Irlenborn hält den «Standardeinwand» gegen den Relativismus, demzufolge dieser «objektive Wahrheit voraussetzt, wenn er behauptet, es gebe keine objektive» Wahrheit, für «das beste Argument gegen den normativen Wahrheitsrelativismus».⁴⁹ Armin Kreiner gibt zu bedenken, dass es dem Relativismus nicht gelinge zu klären, was eigentlich unter dem Begriff der relativen Wahrheit zu verstehen sei. Der Relativismus setze auf der einen Seite «die Einheit der Welt voraus, da die Rede von der Relativität der Wahrheit nur Sinn ergibt, wenn divergierende Geltungsansprüche über ein und denselben Gegenstand vorliegen». Wenn die Welt aber eine Einheit bildet, kann es für Kreiner «auch nur eine objektiv wahre Beschreibung dieser Welt geben, die zwar als solche nicht notwendig feststellbar, die aber dennoch prinzipiell möglich sein muß.» Geht der Relativismus auf der anderen Seite von einer Vielheit der Welten aus, lasse sich ebenfalls nicht klären, was unter der Relativität der Wahrheit zu verstehen sei, denn «Wahrheitsansprüche, die von verschiedenen Welten handeln, sind nicht miteinander vergleichbar und eo ipso auch nicht relativ, da die Behauptung der Relativität einen irgendwie gemeinsamen Bezugsrahmen voraussetzt.»⁵⁰ Auch für Hans Jürgen Wendel ist die These, dass es Wahrheit nur in Abhängigkeit «von den Auffassungen von Subjekten oder vom Rahmenwerk theoretischer Systeme» gebe, nicht konsistent:

Auch wenn in der subjektunabhängigen Welt des Relativisten andere Personen vorkommen, so ist doch durch ihn im vorhinein festgelegt, daß für die Subjekte seiner subjektrelativen Welt Wahrheit mit dem Vorliegen bestimmter Überzeugun-

gen äquivalent ist. D.h. innerhalb und für seine subjektunabhängige Welt ist die Wahrheit zumindest der von ihm aufgestellten relativistischen These genauso von den Auffassungen der in dieser Welt vorkommenden Subjekte unabhängig wie die Wahrheit von Aussagen im Falle des Realisten unabhängig davon ist, was irgend jemand darüber meint.⁵¹

Kurzum: Der Relativismus wirft Probleme auf, denen sich die christliche Theologie im Vertrauen auf die Belastbarkeit ihrer eigenen Überlieferung getrost stellen kann. Wesentliches Merkmal dieser Überlieferung und tieferer Grund ihrer Belastbarkeit ist aber die Fähigkeit zur Differenzierung, die der Theologie auch im Dialog mit dem vermeintlichen Schreckgespenst des Relativismus nicht verloren gehen darf. Auch hier gilt es, bei aller kritischen Distanz, «jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt»⁵², aufzubringen.

ANMERKUNGEN

¹ Joseph RATZINGER, *Die in den 1990er Jahren aufgebrochenen neuen Fragestellungen – Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: Ders., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg/Br. 2003, 93–111, hier 94.

² Joseph RATZINGER, *Was ist Wahrheit? Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, in: Ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Br. 2005, 49–66, hier 51.

³ Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1920, 36f.

⁴ Vgl. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (s. Anm. 3), 38.

⁵ Vgl. RATZINGER, *Was ist Wahrheit?* (s. Anm. 2), 56.

⁶ RATZINGER, *Die in den 1990er Jahren aufgebrochenen neuen Fragestellungen* (s. Anm. 1), 97. Eine komprimierte Darstellung der religionstheologisch-pluralistischen Argumentation findet sich bei: John HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven u.a. 2004, 12–15.

⁷ Eine Darstellung der Auseinandersetzung Ratzingers mit dem Relativismus bietet: Hanns-Gregor NISSING, «Was ist Wahrheit?» *Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus*, in: Ders. (Hg.), *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, München 2011, 9–32, hier 12–15.

⁸ Zu den verschiedenen Wahrheitsformeln des Thomas vgl. Hanns-Gregor NISSING, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 87), Leiden u. a. 2006, 274.

⁹ Vgl. ARISTOTELES, *De anima* II 12, 424a.

¹⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 6 corp.

¹¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 1 corp.

¹² Vgl. Philip E. DEVINE, *Relativism, Nihilism and God* (Library of Religious Philosophy 2), Notre Dame 1989, 43.

¹³ Bernd IRLÉN, *Relativismus in der Philosophie. Versionen, Hintergründe und Probleme*, in: NISSING (Hg.), *Was ist Wahrheit?* (s. Anm. 7), 80–97, hier 92f.

¹⁴ Vgl. Gert KÖNIG, Art. *Relativismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992) 613–622, hier 613f.

¹⁵ Vgl. PROTAGORAS, Fragment B 1, in: Hermann DIELS (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin 1903, 518f. PLATON zitiert die entsprechende Wendung in *Theaitetos*, 152a.

¹⁶ Hans Jürgen WENDEL, *Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 61), Tübingen 1990, 24f (Hervorhebung im Original).

¹⁷ Susan HAACK, *Die Welt des Unschuldigen Realismus: Das Eine und das Viele, Das Reale und das Imaginäre, Das Natürliche und das Soziale*, in: Markus GABRIEL (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin 2014, 76–109, hier 83 (Hervorhebungen im Original). Vgl. auch Susan HAACK, *Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction*, in: Dies., *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago u. a. 1998, 149–166.

¹⁸ Die Tabelle stammt aus: HAACK, *Die Welt des Unschuldigen Realismus* (s. Anm. 17), 84.

¹⁹ Ingeborg BREUER – Peter LEUSCH – Dieter MERSCH, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie 3: England/USA*, Bonn 1996, 95. Zu einer komprimierten und verständlichen Darstellung der zentralen Anliegen Quines: 69–108.

²⁰ Willard Van Orman QUINE, *Über Gegenstände sprechen*, in: Ders., *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Frankfurt/M. 2003, 17–42, hier 17f.

²¹ QUINE, *Über Gegenstände sprechen* (s. Anm. 20), 42.

²² Willard Van Orman QUINE, *Ontologische Relativität*, in: Ders., *Ontologische Relativität und andere Schriften* (s. Anm. 20), 43–84, hier 65 (Hervorhebung im Original).

²³ QUINE, *Ontologische Relativität* (s. Anm. 22), 66.

²⁴ QUINE, *Ontologische Relativität* (s. Anm. 22), 67 (Hervorhebung M.S.).

²⁵ QUINE, *Ontologische Relativität* (s. Anm. 22), 69. 83.

²⁶ Wolfgang WELSCH, *Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert*, Köln 1988, 65.

²⁷ Das zeigt sich etwa an einer mehrfach wiederkehrenden Formulierung bei Jochen Ostheimer, der Lyotard gegen den «Vorwurf des Relativismus» in Schutz nimmt: Jochen OSTHEIMER, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse* (Praktische Theologie heute 92), Stuttgart 2008, 94f (Hervorhebung M.S.).

²⁸ IRLENBORN, *Relativismus in der Philosophie* (s. Anm. 13), 85, Anm. 14.

²⁹ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787* (Kants Werke – Akademie Textausgabe 3), Berlin 1968, B 671f. (AA 3, 427f.).

³⁰ Wolfgang WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M. 1995, 304f. Die hier vorgelegte Interpretation Lyotards orientiert sich weitgehend an der Analyse Welschs (vgl. 305–354). Zur Einordnung Lyotards in den Kontext der so genannten Postmoderne vgl. auch Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Acta humaniora – Schriften zur Kunstgeschichte und Philosophie), Berlin 2008, 169–184.

³¹ Vgl. Jean-François LYOTARD, *Dépêche à propos de la confusion des raisons*, in: Ders., *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986, 95–103.

³² Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Berlinische Monatsschrift 1784 (2. Jahresband) 481–494, hier 481.

³³ Jean-François LYOTARD, *Memorandum über die Legitimität* (an Alexander Demoule, 26. November 1984), in: Peter ENGELMANN (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 2010, 54–75, hier 65 (Hervorhebung im Original).

³⁴ WELSCH, *Vernunft* (s. Anm. 30), 307f.

³⁵ Vgl. Jean-François LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 2012, 24: Lyotard geht davon aus, dass «die Legitimierung des Wissens durch eine Metaerzählung, die eine Geschichtsphilosophie impliziert, zur Frage über die Gültigkeit der Institutionen führt, die den sozialen Zusammenhang bestimmen: Auch sie verlangen, legitimiert zu werden. So sieht sich die Gerechtigkeit ebenso wie die Wahrheit auf die große Erzählung bezogen.»

³⁶ LYOTARD, *Das postmoderne Wissen* (s. Anm. 35), 24. Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne* (Collection Critique), Paris 1979, 7. Der Übersetzung von «l'incrédulité» mit dem deutschen Wort «Skepsis» entgeht eine wichtige Schattierung. Durch die sicherlich nicht zufällige Verwendung des Glaubensbegriffs verdeutlicht Lyotard, dass die Annahme und das Festhalten an einer Meta-Erzählung quasi-religiöse Züge trägt und selbst – anders als die Meta-Erzählungen von sich

behaupten – keine Sache der zwingenden Vernunft oder der sicheren Erkenntnis, sondern eine Angelegenheit des Glaubens ist.

³⁷ Jean-François LYOTARD, *Le différend* (Collection Critique), Paris 1983, 197.

³⁸ Vgl. WELSCH, Vernunft (s. Anm. 30), 313.

³⁹ Lyotard versteht die Anekdote mit zahlreichen spekulativen Deutungen. Zum Kern der Überlieferung vgl. PROTAGORAS, Fragment A 1. A 4, in: DIELS (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (s. Anm. 15), 511–513.

⁴⁰ LYOTARD, *Le différend* (s. Anm. 37), 9.

⁴¹ Vgl. WELSCH, Vernunft (s. Anm. 30), 320–323.

⁴² Vgl. Willard Van Orman QUINE, *Naturalisierte Erkenntnistheorie*, Ders., Ontologische Relativität und andere Schriften (s. Anm. 20), 85–106. Kurz und prägnant bringt Quine seine Haltung zur Gottesfrage auf den Punkt in: Edo PIVCEVIC, *Quine Speaks His Mind. Interview with Willard Van Orman Quine* (1988), in: Dagfinn FOLLESDAL – Douglas B. QUINE (Hg.), *Quine in Dialogue*, Cambridge, Mass. u.a. 2008, 21–29, hier 27: «What my own philosophy can say about God is that there is no such thing, at any rate in any ordinary sense of the word; and there is no answering for extraordinary senses. I am not a religious man.»

⁴³ Vgl. Willard Van Orman QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, in: Ders., *From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Mass. ²2003, 20–46, hier 20.

⁴⁴ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M. ⁷2012, 187.

⁴⁵ Vgl. QUINE, *Two Dogmas of Empiricism* (s. Anm. 43), 44. Zur Deutung vgl. Nancy FRANKENBERRY, *Religion and Radical Empiricism* (State University of New York Series in Religious Studies), New York 1987, 71–73.

⁴⁶ Vgl. Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin ⁵2007, 480.

⁴⁷ LYOTARD, *Le différend* (s. Anm. 37), 29.

⁴⁸ Jean-François LYOTARD, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* (an Thomas E. Carroll, 15. Mai 1982), in: ENGELMANN (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion* (s. Anm. 33), 33–48, hier 48.

⁴⁹ IRLÉNBOERN, *Relativismus in der Philosophie* (s. Anm. 13), 90f.

⁵⁰ Armin KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg/Br. u.a. 1991, 49.

⁵¹ WENDEL, *Moderner Relativismus* (s. Anm. 16), 221f.

⁵² Vgl. Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Br. u.a. 2007, 22.

ABSTRACT

What is Relativism? On the Outlines of a Theological Bugbear. In theological debates, relativism often appears as a bugbear whose outlines remain blurred. The article treats some central characteristics of relativism by considering the approaches of Willard Van Orman Quine and Jean-François Lyotard. It argues that relativism is a significant challenge to Christian theology which however cannot be fully clarified by general judgments that identify relativism as the epitome of all alleged modern errors. What is needed is a careful discernment that distinguishes the proposals of relativism from yet one other movement which is perhaps even more influential in our time, namely an atheistic, seemingly scientific absolutism that opposes religious attitudes in general.

Keywords: relativism – truth – atheism – epistemology of religion – Quine – Lyotard

GUARDINI SPRICHT

Romano Guardini (1885–1968) ist alles andere als vergessen. Eine Vorliebe für seine Schriften verbindet nicht nur den gegenwärtigen Papst mit seinem Vorgänger; sie geht auch über theologische Fachkreise hinaus. Dass ein katholischer Autor der Zwischenkriegsgeneration heute noch gelesen wird, ist dabei eine bemerkenswerte Ausnahme. Während die im engeren Sinne systematischen Theologen dieser Zeit heute kaum noch bekannt sind (erst die folgende Theologengeneration konnte im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils theologische Pionierarbeit leisten), sind andere wichtige «Grenzgänger» der Weimarer Jahre (wie Erich Przywara, Alois Dempf oder Odo Casel) zwar im Gedächtnis geblieben. Ihre Schriften kennen jedoch meist nur Spezialisten.

Warum aber finden Guardinis Werke weiterhin Leser? Der nun erschienene Band «1945. Worte zur Neuorientierung» mit Texten Guardinis aus der frühen Nachkriegszeit (herausgegeben von Alfons Knoll unter Mitarbeit von Max A. Oberdorfer) ist nicht nur Ausdruck eines verlegerischen Optimismus. Guardini spricht an, damals wie heute – als Meister des Wortes, als geistiger und geistlicher Begleiter, als sensibler Kulturhermeneut und Zeitbeobachter, als Glaubenszeuge und Prediger. Viele seiner Texte – auch in diesem Band – gehen auf Vorträge für das gebildete Publikum zurück, ein Genre, das er zur Vollendung geführt hat und das seinem Bemühen um Aktualität und Lebensrelevanz entsprach. Dass diese zwangsläufig zeitgebundene Form der bleibenden Bedeutung seiner Texte keinen Abbruch getan hat, beruht zum einen auf Guardinis Gabe, anlassbezogen Grundsätzliches zu sagen. Zum anderen sind es die Anlässe selbst, die Zeitlagen, auf die Guardini das zweifelhafte Glück hatte sich beziehen zu können, die von grundsätzlicher Bedeutung waren und rückblickend als Zeitenwenden offenbar geworden sind.

Die Texte, die der vorgelegte Band umfasst, bilden Guardinis erste Schritte zurück in die Öffentlichkeit. Die letzten Kriegsjahre hatte er im Pfarrhaus eines Freundes im allgäuischen Mooshausen verbracht. Von hier brach er im Sommer und Herbst 1945 zu seinen ersten Vorträgen nach Memmingen, Ulm und Stuttgart auf. Die Manuskripte dieser Vorträge macht der Band

nun erstmals zugänglich. Darunter befinden sich drei unter dem Titel «Memminger Triduum» zusammengefasste kurze Beiträge («Recht und Unrecht», «Die Wahrheit», «Die Vorsehung») und ein Vortrag mit dem Titel «Wahrheit und Lüge». Man erkennt bereits an den Titeln, welchen Weg Guardini hier einschlägt, wenn er sich an eine von den Wirren des Krieges aufgewühlte und erschöpfte Zuhörerschaft wendet. Es sind schnörkellose Worte über grundlegende ethische Zusammenhänge, sozusagen eine «Erstversorgung» in ethisch-moralischer Urteilsbildung, die ohne theoretischen Ballast und Anleihen an Bildungsgut auskommt. Der christliche Glaube wird in den Vorträgen nur gestreift. Guardini spricht vor allem als Lehrer und Bildner des Gewissens. Auch die Zeitumstände kommen nur sehr zaghaft zur Sprache. Über den zurückliegenden Jahren liegt eine Sprachlosigkeit, die erst langsam aufgebrochen werden muss. Guardini tut dies nur punktuell, etwa indem er auf die Diskreditierung des Gewissens durch den biologistischen Vitalismus der NS-Propaganda hinweist (vgl. 39).

Ausführlicher sind Guardinis Bemerkungen in anderen Texten. Hervorzuheben ist der bisher ebenfalls unveröffentlichte Beitrag «Unsere Verantwortung für die Sprache», der auf einen Vortrag vor Schulräten der französischen Besatzungszone in Tübingen zurückgeht. Guardini zeigt hier, dass seine sprachliche Sensibilität keine weltfremde Bildungshuberei war, sondern ihn in die Lage versetzte, das Inhumane, Erbarmungslose und Rohe der nationalsozialistischen Ideologie zu erkennen. An vielen Beispielen entschlüsselt er den verderblichen Einfluss, der von den nationalsozialistischen Begriffsprägungen und -verdrehungen ausgeht. Hans Maier, der dem Band ein pointiertes Geleitwort vorangestellt hat, erinnert in diesem Zusammenhang an das von Dolf Sternberger und anderen vorgelegte Buch «Aus dem Wörterbuch eines Unmenschen».

Das Herzstück des Bandes ist jedoch ein Text, der zu den bekannteren Guardinis zählt und auch in systematischer Hinsicht am meisten Beachtung verdient. Auch er wurde teilweise 1945 in Vorträgen erprobt. Erst in der Aufsatzfassung hat er den Titel «Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik» erhalten. In den Vortragstiteln («Christus und der Mythos» u.ä.) klingt das

in einer Vorform des Textes («Der Heiland», 1935) vorherrschende religionsphänomenologische Anliegen noch an. Auch in der Endgestalt gilt der Text zu einem großen Teil einer Verhältnisbestimmung des Christlichen zur Welt des Mythos einschließlich ihres archetypischen Heilbringers.

Dahinter scheint die grundsätzlichere theologische Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade auf. Guardini gibt ihr eine dialektische Wendung. So sind die im mythischen Weltbild möglichen Erfahrungen des Numinosen einschließlich ihrer Verkörperung in den Gestalten eines Heilbringers zunächst «Aneignungsgrundlage» des christlichen Erlösungsglaubens (106): «[S]olange der an sie Glaubende im Advent steht, ahnt er in ihnen die echte Erlösung.» (105) Als solche können die mythologischen Heilbringer sogar in den christlichen Bilderkosmos eingefügt werden und die «überweltliche Bedeutungsfülle» Christi «innerweltlich» repräsentieren. Doch Christus ist nicht nur die Erfüllung von Heilssehnsüchten, er durchbricht auch mythologische Heilsvorstellungen: «Wer ist also Christus? Jener, der gerade von dem erlöst, was sich in den Heilbringern ausdrückt. [...] Er durchbricht die verzaubernde, scheinbar von allem Daseinsinn gesättigte, in Wahrheit alle personale Würde auflösende Eintönigkeit der Natur.» (101) Die Durchbrechung des mythologischen Weltbildes durch die Christusoffenbarung steht also für Guardini letztlich im Dienst der personalen Würde des Individuums, das gegen ein «Sich-Hineingeben in den Rhythmus der Natur», wie es dem Mythos eigen sei, nur protestieren könne: «Keine Romantik des Alls, keine Mystik der Erde und des Blutes vermag diese Stimme zu widerlegen.» (101)

Diese kritische Beziehung der Christusoffenbarung zum Mythos steht in der Zeit nach dem Erscheinen Christi im Vordergrund. Der Glaube an einen mythologischen Heilbringer stellt nun einen Rückfall da, der sich «in innerweltlichen Lösungen einschließt»: «[D]ann werden die Heilbringer zu Verneinungen Christi. Dann treten sie in einen neuen, furchtbaren Advent: sie werden zu Vorentwürfen des Antichrists.» (105) Sind die mythologischen Figuren des Heilbringers durch ihre christliche Integration gewissermaßen eingehegt worden, werden sie durch einen Abfall von Christus wieder entfesselt, insbesondere dann, wenn

sich eine ganze Gesellschaft von Christus entfernt.

Hier schließen Guardinis Überlegungen über den politischen Heilbringer an. Dabei geht er keineswegs anachronistisch davon aus, dass Hitler, der «Heilbringer der Zwölf Jahre», von seinen Anhängern tatsächlich als mythologische Figur – wie die antiken Gottkaiser – verstanden wurde. Das Welt- und Lebensgefühl des Mythos ist im technischen Zeitalter unwiederbringlich verloren. In der menschlichen Psyche macht Guardini jedoch einen nicht zu tilgenden Hang aus, «geeigneten Erscheinungen des individuellen und kollektiven Lebens einen mythischen Hintergrund zu geben.» (108) Dieser psychologische Hang zur Mythologisierung, der besonders im Politischen wirksam ist, hat sich Guardini zufolge auch während der nationalsozialistischen Herrschaft Bahn gebrochen. Er illustriert dies an einigen Aspekten des NS-Führerkultes, die die pseudoreligiöse Verehrung Hitlers vor Augen führen, darunter besonders verstörende wie ein Kindergebet an den Führer.

Guardini geht es dabei nicht nur um die polemische Symmetrie zwischen kirchlicher Christusverehrung und dem Führerkult, sondern auch um eine Ursachenanalyse. Die Entfesselung des politischen Heilbringers beruht bereits auf einer Abkehr von Christus. Denn die christliche «Aufhebung» des Mythos hatte Guardini zufolge im christlichen Abendland auch das Politische ergriffen und ihm im «christlichen Herrscher» eine gehegte Gestalt gegeben. Das Lösen dieser Bindung hat einer Re-mythologisierung des Politischen den Weg bereitet: «Was ist da geschehen? Das nicht mehr durch Christus überwundene und zugleich erfüllte mythische Grundmotiv des Heilbringers ist ins Heidnisch-Unerlöste zurückgefallen und hat sich als solches zur Geltung gebracht. Seine ortlos gewordene Energie, die nicht mehr durch die Gestalt des christlichen Herrschers gebunden und legitimiert war, hat sich wieder in ihrer heidnischen, richtiger gesagt, in ihrer abgefallenen Form den Weg in die Geschichte gebahnt.» (124)

Die Verhältnisbestimmung des Christentums zum Politischen, wie sie hier sichtbar wird, ist also durchaus misstrauisch gegenüber der Emanzipation der politischen Ordnung aus dem Raum der christlichen Offenbarung. Das Abstreifen der christli-

chen Bindungen birgt für die politische Ordnung die Gefahr, sich selbst absolut zu setzen und äußerstenfalls mythologisch zu verkörpern. Dennoch bedeutet die christliche Bindung des Politischen für Guardini keine Heteronomie sondern eine Art freisetzender Theonomie, die das Politische vor der Remythologisierung bewahrt und auf diese Weise in den Dienst der Würde des freien Individuums steht. Dies ist neben der Christusoffenbarung gewissermaßen der andere Pol, der gegen das (neu-) mythologische Weltbild immer wieder aufbegehrt.

Dem entspricht, dass Guardini offenbarungstheologisch die Übernatürlichkeit des Christusereignisses betont: «Und wie erlöst Christus? Vor allem, dadurch, dass er «von oben» kommt.» (103). Diese Übernatürlichkeit wird jedoch nicht wie in der katholischen Neuscholastik primär als Unzugänglichkeit von Glaubensaussagen für den natürlichen Intellekt verstanden, sondern als praktische Übernatürlichkeit, die eine kritische Beziehung zum Selbstüberhebungsdrang des Geschöpflichen, insbesondere des Politischen, einnimmt und gerade darin der Würde des freien Individuums dient. Die Wirkungen der übernatürlichen Christusoffenbarung entsprechen also in gewisser Hinsicht dem neuzeitlichen Freiheitspathos und ihm entsprungener politischer Erlungenschaften. Als sich unabhängig vom Glauben vollziehende bilden sie allerdings nur die stets fragile Außenseite der christlichen Offenbarung.

Diese theologische Konstellation erinnert an die von Karl Barth im Anschluss an die Barmer theologische Erklärung gearbeitete Theologie der «Königsherrschaft Christi», aber auch an die Schriften des Konvertiten Erik Peterson, der in den dreißiger Jahren u.a. in den Texten «Christus als Imperator» und «Zeuge der Wahrheit» in einer ähnlichen Weise die antimythologische Kraft der christlichen Offenbarung beschworen hatte. Deutlicher noch als Peterson, der seine Botschaften philologisch-historisch einkleidet, lässt Guardini dabei erkennen, dass es ihm darum geht, dem heute lebenden Menschen das befreiende Potenzial der christlichen Offenbarung nahezubringen und dabei auch in eine konstruktive Beziehung zur Moderne einzutreten. Das Konzept der «Politischen Religion», wie es später von Eric Voegelin und Hans Maier unter republikanisch-demokratischen Vorzeichen ent-

wickelt wurde, steht in der Fluchtlinie von Guardinis Heilbringer-Aufsatz.

Insgesamt zeigt der Band auch in den anderen Beiträgen (darunter einige einleitende Worte zum Tübinger Vorlesungsantritt und der Text «Die Waage des Daseins» zum Gedächtnis der Geschwister Scholl), dass Guardini kein politischer Kopf war, der nach 1945 im engeren Sinne demokratischen Aufbau betrieben hätte. Er war aber auch kein unpolitischer Schöngeist, dem der Blick dafür fehlte, was nach der «Stunde null» notat, um ein Gemeinwesen gewissermaßen «von innen» wiederaufzurichten. Dafür fand er unaufdringliche, leise Worte, die im Gegenüber die Stimme des Gewissens wieder hörbar machen wollen. Dafür bot er seine ästhetische Sensibilität in «zivilisierenden» Einsprüchen gegen Formen kultureller Verrohung auf. Dafür profilierte er den Glauben an die Christusoffenbarung als antitotalitäre, das Politische durch Bindung freisetzende Macht. Dabei unterschätzte Guardini aus heutiger Sicht wohl die Chancen einer Autonomie des Politischen, wie sie der weltanschaulich neutrale demokratische Staat der Nachkriegszeit vor Augen geführt hat. Dennoch ist es der phänomenologische Blick auf die Fragilität der Moderne, ihre geistlosen Reduktionismen und Hypertrophien, der Guardini wenig später von einem «Ende der Neuzeit» sprechen ließ und ihn auch in gegenwärtigen Krisenzeiten wieder interessant macht.

Der Band «1945. Worte zur Neuorientierung» zeigt einen wichtigen Ausschnitt aus dem Schaffen des Theologen und Pädagogen, des Kulturmenschen und Seelsorgers Guardini. Die kundige Einleitung des Bandes und ein ausführlicher Anmerkungsapparat sorgen dafür, dass die Texte noch mehr in ihrer bleibenden Bedeutung hervortreten können. Zum Gelingen des Bandes tragen auch die Abbildungen bei. Einige von ihnen zeigen die Plakate, auf denen Guardinis damalige Vorträge angekündigt wurden. Auf einem von ihnen, das der bekannte Grafiker und spätere Gründer der Ulmer Hochschule für Gestaltung Otl Aicher entworfen hat, findet sich neben den knappen Daten zum Vortrag nur ein stilisiertes Konterfei Guardinis im Profil. Darüber steht offenbar selbstverständlich: «Guardini spricht». Der Band zeigt, dass dies auch heute noch gilt.

Christian Stoll

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@mailbox.tu-dresden.de).
GND*: 11581812X.

HARTMUT LEHMANN

Caprivistr. 6, D-24105 Kiel (hrw.lehmann@t-online.de). GND: 120490110.

MAGNUS LERCH

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (magnus.lerch@univie.ac.at). GND: 140393846.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

EBERHARD SCHOCKENHOFF

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, AB Moraltheologie, D-79085
Freiburg i. Br. (eberhard.schockenhoff@theol.uni-freiburg.de). GND: 11815317X.

MICHAEL SEEWALD

Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für
Dogmatik und Ökumenische Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München
(michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de). GND: 1028095708.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

CHRISTIAN STOLL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (christian.stoll@univie.ac.at). GND: 1030482837.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

«DIE ZEIT IST MEHR WERT ALS DER RAUM»

Editorial

So lautet das erste der vier sozialetischen Prinzipien, die Papst Franziskus in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* für den «Aufbau eines Volkes in Frieden, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit» (Nr. 221) aufstellt. Es führe dazu, eher «Prozesse in Gang zu bringen anstatt Räume zu besetzen» (Nr. 223). Das Prinzip ist dem Papst so wichtig, dass er es auch in seinen anderen großen Schreiben, *Laudato si'* (Nr. 178) und *Amoris laetitia* (Nr. 261) ausdrücklich erwähnt.

Worauf beruht die Höherwertigkeit der Zeit gegenüber dem Raum? Der Papst begründet sie kurz und bündig: Wir leben in der Spannung zwischen Fülle und Beschränkung. Die Fülle weckt den Wunsch nach vollem Besitz; die Beschränkung stellt uns vor eine Wand. Die Zeit gewährt Fülle; sie öffnet einen weiten Horizont. Dagegen lebt jener, der nur das Jetzt kennt, eingeschränkt in einem engen Raum. So ergibt sich die Spannung zwischen dem engen Raum des Jetzt «und dem Licht der Zeit, dem weiten Horizont, der Utopie, die uns für die Zukunft öffnet, die uns als letztes Ziel anzieht» (vgl. Nr. 222).

Das lässt sich denkerisch und biblisch noch weiter erklären. Im Raum befinden wir uns mit unserer notwendig begrenzten Körperlichkeit, Zeit dagegen gibt es nur für den Geist. Schon Augustinus hat das gesehen: «Tempora sunt in anima», modern übersetzt: Die Zeitdimensionen (Vergangenheit und Zukunft) existieren nur in einem Bewusstsein, als Erinnerung und als Erwartung. Nur ein zeitübergreifender Geist, der auch das nicht mehr Seiende gegenwärtig halten und auf das noch nicht Seiende vorausblicken kann, vermag die Zeit als Zeit zu erfassen. Zwischen diesen beiden Erstreckungen des Geistes gewinnt die Gegenwart als Übergang und Umwandlung von Zukunft in Vergangenheit neues Gewicht.

Biblisch gesehen hat das Erste Testament vor allem das Bewusstsein für die Vergangenheit und damit für Geschichte geprägt. Der Gott der Bibel ist «der Gott der Väter», der die Vorväter und das Volk geführt hat, und dessen früherer Großtaten man sich dankbar erinnert. Er hat den Kosmos in zeitlich messbarer, geschichtlicher Vergangenheit geschaffen. Kraft dieser gottgeprägten Vergangenheit darf man auch für die Zukunft Neues von Gott erwarten, zunehmend ausgeprägt als Erwartung des Messias. Der marxistische Messianismus hat diese Erwartung in unsere Zeit weitergetragen.

Im Neuen Testament wandelt sich das Bild. Mit Jesus Christus ist Gott selbst in die Zeit eingetreten, zeitlich geworden, und von da an wird die Zeit

von ihm geprägt. Das Leben der Christen wird weniger vom erfüllten Messianismus bestimmt als von der Erwartung der Wiederkehr Christi. Ganz im Sinne des päpstlichen Prinzips ist das Christentum wesentlich zukunftsgerichtet. Die nach und nach entstehenden christlichen Feste sind zwar wie die jüdischen Feste zunächst Erinnerungsfeste; doch sie betonen immer das «Heute», das Heute des beim Vater thronenden geschichtlich-ewigen Kyrios, dessen Wiederkehr erwartet wird. Die Erinnerung an Christi Tod und Auferstehung in jeder Eucharistiefeier setzt diese «heute» für uns gegenwärtig und eröffnet so den weiten Horizont der Zukunft: «Deinen Tod, o Herr verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.» Deshalb endet jede Eucharistiefeier mit einer Aussendung ins Offene: «Ite, missa est.»

In dieser Perspektive ist das vorliegende Heft zu lesen. *Knut Backhaus* eröffnet es mit einem apokalyptischen Paukenschlag: Der Christ lebt stets am Ende der Zeit, weil er in ständiger Naherwartung lebt, die existentiell und nicht chronologisch zu verstehen ist. Als Erwartung des gnädigen Richters und nicht eines schrecklichen Untergangs eröffnet die Naherwartung einen weiten Horizont. *Jan-Heiner Tück* schließt sich an mit dem Hinweis auf christologische Begründung der Zeit bei Balthasar: Christus hat Zeit, weil er im Gehorsam je-jetzt auf den Willen des Vaters ausgerichtet ist. In ihm «hat Gott Zeit für die Welt», und in diese Zeit treten wir in der Eucharistiefeier ein. Aus der Menschwerdung, dem In-der-Zeit-Sein des Gottessohnes ergibt sich, wie *Helmuth Hoping* zeigt, ein neues, nicht zeitenthobenes Verständnis der Ewigkeit Gottes. *Christian Stoll* untersucht die Ursprünge des dialektischen Zeitkonzepts des «eschatologischen Vorbehalts». Das Gesagte versucht *Peter Henrici* im Blick auf das persönliche In-der-Zeit-Sein zusammenzufassen, indem er auf die ethische und gemeinschaftsbezogene Bedeutung der Gegenwart als je neue Entscheidung zwischen verschiedenen Zukunftsmöglichkeiten hinweist. Anschließend erörtert *Hans Mayer* die Vorteile und die Zukunftsaussichten der jetzt weltweit verbreiteten christlichen Zeitrechnung, die sich an einer Mitte der Zeit festmacht. Abschließend stellt *Tobias Mayer* den jüngst erschienenen Roman von Christoph Ransmayr vor, der um zeitphilosophische Fragen kreist.

In den *Perspektiven* erörtert die Schriftstellerin *Sibylle Lewitscharoff* aus aktuellem Anlass die Sprachgewalt Martin Luthers. *Konrad Schmid* gibt einen Überblick über die in den letzten Jahren erneut geführte Debatte, ob das Alte Testament wesentlich zum Christentum gehört und entwickelt eine Antwort in sieben Thesen. *Thomas Söding* wagt aus der Perspektive des Neutestamentlers eine Annäherung an die Lyrik *Ulla Hahns* und *Jan-Heiner Tück* kommentiert die ökumenische Relevanz der Teilnahme von Papst Franziskus am Reformationsgedenken in Lund.

Peter Henrici

KNUT BACKHAUS • MÜNCHEN

«DAMIT DER TAG EUCH NICHT PACKT WIE EIN DIEB»

Zeit und Apokalypse

1. *Zeit als Drama*

Das erste und das letzte Wort des Neuen Testaments lautet: Wir haben keine Zeit, nur Frist. Nicht geschenkt ist unser Leben, nur gestundet. Das erste Wort hat Johannes der Täufer: «Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt!» (Mt 3, 10) Das letzte Wort hat der Seher Johannes: «Ich komme sehr bald! – Ja! Komm, Herr Jesus!» (Offb 22, 20)

Man hält diese hochgespannte Naherwartung für den ersten drastischen Irrtum des Christentums. Jedoch birgt sie vielmehr dessen letzte dramatische Wahrheit. Sie ist kein peinliches Versehen, sondern bleibendes Vermächtnis der Urkirche. Das Christentum ist von seiner Wurzel her eine Religion, die stets zu Ende geht und nie zu Ende ist.¹

Die gängige Ansicht, die frühchristliche Naherwartung habe sich getäuscht, wurzelt ihrerseits in einer modernen Täuschung. Diese verwechselt existentielle Wahrnehmung mit der Korrektheit sachbezogener Information. Apokalyptik ist jedoch nicht Logik, sondern Leidenschaft. Ihr geht es nicht um die Wahrheit von Erwartungen, sondern um die Wahrhaftigkeit von Erfahrungen.² Tatsächlich steht moderne Logik vor einem denkwürdigen Umstand: Wann immer das apokalyptische Drehbuch widerlegt schien, diente dies als Bestätigung für das Recht des Dramas.³

So schloss sich Jesu Auftreten bruchlos der Predigt des Täufers Johannes, des «Größten der von einer Frau Geborenen» (Mt 11, 11), an. Aus der Sicht moderner Logik war der Jordanprophet offenkundig im Unrecht: Die Axt hatte den Baum keineswegs gefällt; statt des angekündigten Feuergerichts war unerwartbar die Gottesherrschaft über die Sünder eingebrochen, und

KNUT BACKHAUS, geb. 1960, Prof. für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seit 2014 Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission.

dies im Zeichen entgegeneilender Gnade. Aber Jesus, obschon er auf Bußtaufe und -fasten verzichtete, zweifelte offenkundig nicht daran, dass Johannes im Recht gewesen war (vgl. Mk 11, 30–33). Für die biblische Geschichte des Gottesvolks ist solche prophetische Dramatik – etwa bei Jesaja und Jeremia – geradezu kennzeichnend: Gott vollzieht jenes Gericht, das die Sünder verdienstermaßen treffen müsste, am Ende nicht, sondern verwandelt es in Heil. Wenn das Volk Israel nicht zu Gott umkehrt, kehrt Israels Gott zum Volk um.

Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft beanspruchte durchaus, die apokalyptische Ansage des Täufers zu erfüllen – aber auf dramatische Weise: unter dem Vorzeichen der Abba-Theozentrik und im Licht von unverfügbarer Güte. Zu dieser Dynamik seines ersten Auftretens kehrt Jesus am Ende seines Wirkens zurück. Als Israel sich zu Jerusalem der Gottesherrschaft versperrt, verwirft Gott es nicht, sondern wandelt noch den gewaltsamen Tod des Boten um in den «neuen Bund», der abermals auf bedingungsloser Zuwendung beruht und deshalb von menschlicher Abkehr nicht zerstört werden kann (1Kor 11, 25; Lk 22, 20; vgl. Jer 31, 31–34). Nicht minder spannungsreich ist der Wahrheitsanspruch der Johannes-Offenbarung. Dass die bewegten Visionen keinen widerspruchsfreien Fahrplan der Endzeitereignisse mitteilen, sondern gegenwärtige Eindrücke – Gottes-, Welt- und Selbstbilder – inszenieren und kumulieren, ergibt sich bereits bei schlichter Lektüre. Wie wenig die zweifellos hochgespannte Naherwartung den Umgang der Glaubenden mit diesem Buch berührte, zeigt sich darin, dass es Eingang in den neutestamentlichen Kanon fand, nachdem eben jene Erwartung jahrhundertlang ebenso zweifellos nicht erfüllt worden war. Überhaupt wurde, wie meist übersehen wird, die Parusie-Erwartung nur in ihrer gebrochenen Form zu biblischem Rang erhoben. Weder die Traditionsträger noch, soweit wir sehen, die Gegner des Christentums erachteten dies als Selbstwiderspruch. Die apokalyptische Naherwartung wurde nicht als falsifizierbare Prognose verstanden, sondern als Prophetie: Nicht Vorhersager der Dinge, die passieren, ist der Pro-phet, sondern Hervorsager des Dramas, in dem wir stehen. Dem mythischen Bewusstsein bleibt die Alternative von «korrekt» und «widerlegt» fremd; ihm zählt nur die von «bedeutsam» und «belanglos».

Apokalyptische Existenz ist dramatisch. Eher als die Zukunftsschau verwandelt sie die Zeitwahrnehmung. In diesem Sinn wollen wir die *Nah-Erwartung* aufschlüsseln. Der Aspekt der *Erwartung* (Kap. 2) verändert unseren Zeithorizont grundlegend: Jede vor uns liegende Sekunde wird (mit den Worten Walter Benjamins⁴) zu einer kleinen Pforte, durch die der Messias treten kann. Der Aspekt der *Nähe* (Kap. 3) füllt unseren Zeitraum sinnstiftend: Das hier und jetzt gelebte Leben ist Gottesgegenwart (und somit – wieder und wieder – sich realisierende Eschatologie). Dass das Sein des Glaubenden vom Neuen Testament in diese Spannung von «Noch nicht»

und «Schon jetzt» gestellt wird, ist keine exegetische Floskel, sondern bezeichnet die sakramentale Dimension christlicher Existenz: Sie ist nicht auf Chronologie zu reduzieren, denn sie ist Vorgeschmack und Widerschein der Ewigkeit.

Jesu Botschaft war im Kern die von der Nähe des Königtums Gottes. Das werdende Christentum hat dessen reale Gegenwart in Jesu Magnetfeld erfahren und als Parusie-Erwartung lebendig erhalten. Auch Lukas, der vielgescholtene «Frühkatholik», hat diese Nähe nicht verraten, sondern übersetzt. «Jesus kündigte das Reich Gottes an, und was kam, war die Kirche» – dieses meist verkürzt zitierte Bonmot würdigt die Kirche als Raum, in dem das apokalyptische Drama des Anfangs für jeden Alltag erfahrbar bleibt.⁵ Nur wenn die Kirche diese dramatische Nähe verstehen lernt, versteht sie Jesu Botschaft von innen, dringt sie in das vor, was letztlich die Seele des Christentums war und solange bleiben wird, als Christen noch immer die dramatischste aller Bitten beten: «Dein Reich komme!»

2. *Wie ein Dieb in der Nacht: Die Erwartung*

Man hat die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie genannt.⁶ Mir scheint, dieser Bestimmung sei religionsgeschichtlich begrenzt beizupflichten, theologisch jedoch radikal. Dies setzt freilich voraus, dass wir Apokalyptik nicht als Ansammlung kategorialer mythischer Zeit- und Weltbilder verstehen, sondern als eine Grundhaltung zu Welt und Zeit überhaupt.⁷

Das jesuanische Zeitbewusstsein bringt sich in einem denkwürdigen Bild zum Ausdruck, dessen Faszinosum und Tremendum das Urchristentum nicht mehr loslassen sollte. Wir stoßen am Anfang, im Zentrum und am Ende der neutestamentlichen Überlieferung auf den Kyrios, der einbricht wie ein Dieb in der Nacht.

Im frühesten Brief des Neuen Testaments sagt der Apostel Paulus es so:

Was aber die Zeiten und die Fristen angeht, Brüder, so habt ihr nicht nötig, dass man euch darüber schreibt. Denn ihr selbst wisst genau: Der Tag des Herrn bricht ein wie ein Dieb in der Nacht. Wenn sie sagen: Friede und Sicherheit! – gerade dann tritt jäh das Verderben an sie heran, wie die Wehen an die schwangere Frau. Ganz gewiss: Sie werden nicht entkommen. Ihr jedoch, Brüder, lebt nicht im Dunkel, damit der Tag euch nicht packt wie ein Dieb! (1Thess 5,1–4)

Der vermutlich späteste Brief des Neuen Testaments greift das Bild auf: «Aber wie ein Dieb wird der Tag einbrechen, an dem die Himmel im Praselfeuer vergehen, die Elemente vor Hitze zerschmelzen und die Erde und die Werke auf ihr verschollen sind!» (2Petr 3,10) Die gewagte Metapher geht auf Jesus selbst zurück: «Nun erkennt dies: Wenn der Hausherr wüsste,

zu welcher Nachtstunde der Dieb kommt, würde er nicht zulassen, dass in sein Haus eingebrochen wird!»⁸ Zur Stunde des nächtlichen Schlafes dringt das Endgericht räuberisch in unser Eigentum ein. Die Unmittelbarkeit, mit der das erhabene Gottesbild hier aufgerissen wird, kennzeichnet Jesu Rede von Gott: Just zu jenem Zeitpunkt bricht Er über uns herein, in dem wir Ihn am wenigsten erwarten.

Die einzige apokalyptische Schrift des Neuen Testaments überträgt dieses Bild auf Jesus selbst, in dessen Person sich nun die endzeitliche Aussicht konkretisiert. Der Gemeinde von Sardes lässt der Erhöhte durch ihren Engel ausrichten: «Wenn du nicht wachsam bist, werde ich kommen wie ein Dieb. Und ganz gewiss: Du wirst nicht wissen, zu welcher Stunde ich über dich kommen werde!» (Offb 3,3) An einem der Höhepunkte des Endzeitdramas, als zur sechsten Zornesschale die Schlacht von Harmagedon ausgerufen wird, kündigt der menschensohngleiche Sieger an: «Siehe, ich komme wie ein Dieb! Selig, wer wachsam ist ...» (Offb 16,15).

So lässt sich ohne Übertreibung feststellen: Die jesuanische und urchristliche Eschatologie verdichtet sich wesentlich im Bild vom Dieb in der Nacht. Es war den Urchristen trotz seiner Kantigkeit offenbar wichtig. In der Tat bewahrt es zwei einfache Grundentscheidungen des Christseins: Gott allein ist Herr des Zeitenlaufs. Der Mensch hat nur die eine Aufgabe: Wachsamkeit.

Der Schlüssel zum apokalyptischen Zeitbewusstsein liegt nicht in der Terminfrage, sondern in der Theozentrik. Die einzige Frage, die für die Apokalypse Gewicht besitzt, lautet: Gott oder Unheil. Diese Alternative ruft den Täufer Johannes auf den Plan. Sie prägt – in gelassener Weisheit vertieft – Jesu Endzeitbotschaft. Sie stiftet Paulus an, Theologie als Erlösungsbotschaft zu entwerfen. Sie heftet sich an die erste große Geschichtserfahrung der werdenden Kirche: den jüdisch-römischen Krieg mit der Zerstörung Jerusalems (vgl. Mk 13). Sie prägt das letzte Buch der Bibel und die anderen Apokalypsen, vor allem die Petrus- und Paulus-Offenbarung, die die großartigen und grässlichen Bilder von Himmel und Hölle bis in unsere Tage bestimmt haben. All die Visionen, die sich aufhäufen, überschneiden, widersprechen, ablösen und wiedergebären, die in grellem Hass explodieren und in rührender Empathie trösten, kreisen um dasselbe Leitmotiv: Es gibt eine Gerechtigkeit für die Opfer. Die Rechnung der Geschichte geht ohne den Wirt nicht auf. Der Glaubende wird den Lauf des Erdendaseins nicht verstehen, wohl aber deckt sich ihm auf (*ἀπο-καλύπτω*), dass er ihm vertrauen darf.

So wurzelt die zweite Grundentscheidung nicht im Wissen um den Zeitpunkt, sondern in der Haltung, die aus dem Nichtwissen folgt. Die Ansage des jähen oder verzögerten oder ganz anderen Endes ist gleichsam das Spielbein: Wieviel Zeit noch zur Verfügung steht und wer und was genauer

apokalyptisch einbricht, richtet sich nach aktuellen Erfahrungen, Temperamenten von Predigern, Kommunikationszielen, Leidensdruck, Ungeduld und Sehnsucht. Die endzeitliche Haltung ist das Standbein. Man hat solche Wachsamkeit treffend Stetserwartung genannt.

Mitunter sieht man in Filmaufnahmen, wie Hochhäuser gesprengt werden. Nachdem die Sprengung erfolgt ist, dringen unten Rauchschwaden hervor, aber die Gebäude stehen noch eine kurze Weile. Erst dann brechen sie donnernd in sich zusammen. Um zu wissen, was endzeitliche Haltung meint (so sagte es Otto Kuss), stelle man sich vor, in jenen gedehnten Sekunden solche Sinngehäuse zu bewohnen. Zweifellos trifft das Bild den Gerichtsaspekt: die Axt an der Wurzel des Baumes. In der Jesus verdankten Wandlung solchen Zeitbewusstseins ist jedoch die Hoffnung stärker zu gewichten. Sie antwortet auf die beiden Urfragen aller Apokalypitik: «Wozu um Gottes willen?» und «Wie lange noch?»

Es waren die Martyrer, die Kirche von unten im ernstesten Sinn des Wortes, die – durchaus gegen die Bedenken der Theologen – der Johannes-Offenbarung den Weg in den Kanon geebnet haben. In der Tat wird für die Apokalypse jede Sekunde an Leid, Sinnleere und Angst Einfallstor für den Erlöser. Modernes Empfinden verbindet Apokalypitik mit Bildern von einer ins Sinnlose stürzenden Welt. Antiker Apokalypitik geht es um das Gegenteil: Wenn schon das Fallen nicht zu verhindern ist, so gilt es um Richtung und Grund zu wissen.

Rilke hat diesen Aspekt des im biblischen Sinn apokalyptischen Zeitbewusstseins poetisch zur Geltung gebracht:

Wir alle fallen. Diese Hand da fällt.

Und sieh dir andre an: es ist in allen.

Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen
unendlich sanft in seinen Händen hält.⁹

In Graham Greenes individuellem «Endzeitdrama» *The Heart of the Matter* liest der traurige Held Major Scobie in der Verworrenheit eher seines inneren als seines äußeren Lebens diese Verse. Sie sprechen seine Hoffnung an. Trost, der zu einfach daherkommt, verfehlt jedoch am Ende das Herz: «Vertrauen war eine tote Sprache, deren Grammatik er vergessen hatte».¹⁰ Vielleicht dienen die gedehnten Folgen der apokalyptischen Visionen, namentlich im letzten Buch der Bibel, genau diesem Zweck: jene Grammatik langsam und mühsam in der eigenen Lese- und Lebensgeschichte einzuüben. Stetserwartung bedeutet: das Ende, auf das hin wir leben, als Ziel zu verstehen und den Abgrund, in den wir stürzen, als Grund, dem sich vertrauen lässt.

3. *Wie der Gast beim Mahl: Die Nähe*

Apokalyptische Erwartung steht seit Jesu Wirken im Zeichen erfüllter Nähe. Sie neigt deshalb dazu, sich selbst punktuell aufzuheben. Darin liegt die Kraft der Endzeitbotschaft Jesu (Mk 1,15): Gottes Herrschaft ist weder durchgesetzt noch ausstehend. Sie ist in der Dynamik des Kommens Gegenwart. Darin liegt die Pointe der Saatgut-Gleichnisse vom Gottesreich: Gott tritt seine Herrschaft im Hier und Jetzt an. In Jesu Magnetfeld verwirklichen sich die Eschata bereits und eröffnen zugleich Aussicht auf Vollendung. Für das Urchristentum sind Auferstehung und Erhöhung Christi nicht nur eine Vorbedingung naher Parusie, sondern Ermöglichung personaler Nähe. Das Zeitbewusstsein des Christen wird in den unmittelbaren Gottesraum gezogen.

Abermals tritt dies in der Johannes-Offenbarung am deutlichsten zutage. Zwar pflegt sie zweifellos eine futurisch ausgerichtete Sicht, aber derart «hochgespannt» wird die Enderwartung, dass dieses Ende in der Mitte der Glaubenden aufblitzt. So wird im Schreiben an die Kirche von Laodizea die Zukunftsansage durchsichtig auf die Gemeinschaft im Augenblick. Das Bild vom Dieb in der Nacht schlägt um in sein friedvolles Gegenteil: «Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe an: Wenn einer meine Stimme hört und die Tür öffnet, so werde ich zu ihm eintreten und mit ihm Mahl halten – und er mit mir» (Offb 3,20). Überhaupt steht die sehnsüchtige Bitte im Schlussvers, dass der Kyrios kommen möge, in Kontrast zu der machtvollen Gegenwart des Erhöhten, der dem Seher von Anfang an «Auge in Auge» begegnet. Dies ist keine «perfektische», «realisierte» oder «futuraische», sondern eine sich je neu im Hier und Jetzt realisierende Eschatologie. Sie liefert das Heute nicht an das Morgen aus, sondern adelt es im Licht seiner Vollendung. Der Schluss der Johannes-Offenbarung dürfte durch die liturgische Feier erklärbar sein, in die die Visionszyklen münden. Die gleiche Oszillation zwischen endzeitlichem Ausblick und realer Gegenwart wurde zum Signum für das Herrenmahl. Zeit verlängert sich nicht auf Ewigkeit hin; die Ewigkeit bricht ein in die Zeit. Die Gegenwart wird Realsymbol göttlicher Nähe, wird zum Sakrament.

So gewinnt der Glaubende einen neuen endzeitlichen Erfahrungsraum: das Heute, den jetzt und hier geschenkten einzelnen Tag, die existentielle Mitte der Zeit. Neben die Bitte um das Kommen des Reiches hat Jesus die um die Tagesration Brot gesetzt. Die Bergpredigt erhebt die jetzt geschenkte Tagesfrist zum Bewährungsfeld für die Gottesherrschaft und seine Gerechtigkeit (vgl. Mt 6,33f). Der älteste Evangelist, ein ebenso schlichter wie begnadeter Erzähler, nimmt ein Programm vorweg, das Literaturgeschichte schreiben sollte, indem er unmittelbar nach der Basileia-Ansage Jesu dessen Wirken in der Erzähleinheit «Ein Tag in Kafarnaum» verdichtet. Kennt man einen einzigen Tag, so weiß man, was ein Leben bedeutet (vgl. Mk 1,16–38).

James Joyce macht mit dem 16. Juni 1904, «nearly the dailiest day possible»,¹¹ den sein *Ulysses* zu Dublin verbringt, den Werktag zum epischen Ereignis. Alexander Solschenizyns *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* schildert den beliebigen Tag eines Insassen vom Wecklärm um fünf Uhr bis zum Schlafengehen, sodass der Leser, der diese begrenzte Zeit an dessen Seite verbringt, das ganze Seelenleben und -sterben im Gulag kennt. Peter Handkes *Versuch über den geglückten Tag* macht diese Daseinseinheit zur Bewährungsprobe schlechthin und setzt ihr mit Röm 14,6 einen christologischen Dativ voran: Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ. Dass das Heute der eschatologisch entscheidende Tatbestand ist, geht nicht zuletzt aus dem Achselzucken hervor, mit dem der Glaubende die Apokalyptik verabschieden kann – wie die Leiter, die er nur solange gebraucht hat, als er die neue Ebene erstieg. Daraus lebt die Anekdote von Luther und dem Apfelbaum. Auch darum ist die Apokalypse dem Christen unentbehrlich: Er muss sie durchleben, um sie hinter sich zu lassen, weil er ihrer nicht mehr bedarf. Nur dort wird Glaube Erfüllung stiften, wo – apokalyptisch – Erfüllung zur einzigen Sehnsucht geworden ist.

Die Liturgie der Kirche tut gut daran, in ihrem allmorgendlichen Weckruf diese Spannung lebendig zu halten. Das Psalmwort ruft die Stetserwartung in Erinnerung und erinnert zugleich daran, dass es um ihre Erfüllung im Heute geht: «Utinam hodie vocem eius audiat, nolite obdurare corda vestra!»

ANMERKUNGEN

¹ Die Wendung – in anderem Sinn auf das Mittelalter bezogen – bei Hermann HEIMPEL, *Das deutsche Spätmittelalter. Charakter einer Zeit*, in: HZ 158 (1938) 229–248, hier 230. Zum urchristlichen Zeitverständnis Hans WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühesten Christentum*, Neukirchen-Vluyn 1993; Jürgen EBACH, *Apokalypse und Apokalyptik*, in: Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, 213–273; Knut BACKHAUS, «Maranatha – Unser Herr, komm!». *Das Neue Testament über den Sinn der Geschichte*, in: ThGl 90 (2000) 93–115 (Lit.). Klassisch: Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich (1946) ³1962; die notwendige Korrektur der Apokalyptik-Verachtung: Klaus KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970.

² Wir verstehen unter «Apokalyptik» jene frühjüdisch-urchristliche Strömung, die das gottgelenkte Ende der Geschichte in starker Jenseitszentrierung, visionärer Darstellungsform und biblisch-traditionaler Symbolsprachlichkeit ansagt und deutet. Im Neuen Testament hat sie sich in der Johannes-Offenbarung als literarischem Corpus verdichtet, aber weit darüber hinaus das Urchristentum inspiriert. Zur religionsgeschichtlichen Verortung Michael TILLY, *Apokalyptik*, Tübingen 2012. Zur Johannes-Offenbarung Knut BACKHAUS (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, Stuttgart 2001; Jörg FREY – James A. KELHOFFER – Franz TÓTH (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, Tübingen 2012. «Apokalypse» im allgemeinen

Sinn bezeichnet hier die Auf-Deckung des Ziels und Sinns von Zeit im Modus apokalyptischer Verstehensmuster.

³ Zu den vielfältigen Blickrichtungen auf das Eschaton und die quer- und widerläufigen Bewegungen hinsichtlich seines erwarteten Einbruchs vgl. Kurt ERLÉMAN, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*, Tübingen 1996; zum zugrundeliegenden Zeitverständnis ebd., 33–59; ausführlicher zum Problem der Parusieverzögerung DERS., *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung*, Tübingen 1995.

⁴ Vgl. Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in: DERS., *Gesammelte Schriften I/2*, hg. v. Rolf TIEDEMANN – Hermann SCHWEPPENHÄUSER, Frankfurt a.M. 21978, 691–704, hier 704; EBACH, *Apokalypse* (s. Anm. 1), 265.

⁵ Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Ceffonds (1902) 41908, 153: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la passion».

⁶ So Ernst KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 82–104; *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (1962), ebd., 105–131.

⁷ Dies dürfte auch die Quintessenz der abwägenden Stellungnahme Bultmanns sein, der den Begriff «Apokalyptik» durch «Eschatologie» ersetzt sehen will: Rudolf BULTMANN, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?* (1964), in: DERS., *Exegetica*, hg. v. Erich DINKLER, Tübingen 1967, 476–482.

⁸ Mt 24,43/Lk 12,39; vgl. EvThom 21,5; 103. Für den jesuanischen Ursprung des Bildes sprechen neben seinem Alter vielfache Bezeugung, Tendenzspröde, Anstößigkeit und Kohärenz mit Jesu Endzeitbotschaft.

⁹ Herbst (Das Buch der Bilder), in: Rainer Maria RILKE, *Gedichte 1895 bis 1910*, hg. v. Manfred ENGEL – Ulrich FÜLLEBORN, Frankfurt a.M. 1996, 282f, hier 283.

¹⁰ Graham GREENE, *The Heart of the Matter* (1948), London 1971 u.ö., 263f.

¹¹ So der Kritiker Arnold BENNETT, zit. in der Einführung von James JOYCE, *Ulysses. The 1922 Text*. Hg. v. Jeri JOHNSON, Oxford 2008, xxiv.

ABSTRACT

«That the day may not catch you as a thief»: *Time and Apocalypse*. Apocalyptic perception of time is not a matter of chronology, but of existence. New Testament apocalypticism reveals two aspects of a dramatic understanding of God-given time. First, Christ's return transforms all our expectations so that each moment may become an open door to God's new world: Life is not ended, but fulfilled. Second, Christ's nearness transforms our everyday reality so that it turns out to be a token of God's presence that gives meaning to each particular day: Life does not fade away, but gains «sacramental» meaning. The first aspect finds its expression in the pervasive metaphor of the «thief in the night». The second aspect is conveyed by the Christological image of the «guest at the meal».

Keywords: New Testament eschatology – apocalypticism – Christian perception of time – Book of Revelation

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

IN DIE ZEIT CHRISTI EINTRETEN

*Zur therapeutischen Dimension der Eucharistie
im Anschluss an Hans Urs von Balthasar*

Die Frage Gottes in mir: «Warum bist du nicht da?»

*Peter Handke*¹

I

Der Mensch ist – nach einer bekannten Wendung Nietzsches – das «nicht festgestellte Tier»². Er ist nicht determiniert, nicht instinktgesteuert, nicht in fixe Reiz-Reaktions-Schemata eingebunden. Er kann sich bei aller Eingebundenheit in biologische Vorgaben zu allem verhalten. Das gilt auch für die Zeit. Jeder Mensch verhält sich zu der Geschichte, aus der er stammt, verhält sich zu dem, was ihm begegnet, und verhält sich zu dem, was auf ihn zukommt. Schon Augustinus hat im elften Buch der *Confessiones* nach dem Wesen der Zeit gefragt und festgehalten, dass die Vergangenheit als das, was *nicht mehr* ist, genauso wenig existiert wie die Zukunft als das, was *noch nicht* ist. Dennoch gibt es im Bewusstsein des Menschen eine Gegenwart des Vergangenen in Gestalt der Erinnerung (*memoria*) und eine Gegenwart des Kommenden in Gestalt der Erwartung (*expectatio*). Im Zeitbewusstsein des Menschen verschränken sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wechselseitig. Die Gegenwart des Gegenwärtigen, die vom gerade Vergangenen ebenso mitbestimmt ist wie vom gerade Andrängenden, ist die Aufmerksamkeit (*contuitus*)³, die Malebranche einmal «das liebende Gebet der Seele» genannt hat.

Das menschliche Zeitbewusstsein, das gegenüber der kosmischen Zeit ein Eigenleben führt, kennt Dehnungen und Beschleunigungen, Phasen der Langeweile und der Erlebnisverdichtung; vor allem ist es nicht permanent

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien. Schriftleiter dieser Zeitschrift.

aufmerksam, «das liebende Gebet der Seele» wird unterbrochen, immer wieder fällt der Mensch aus der Gegenwart heraus und lässt sich ablenken von Erinnerungsbildern oder Zukunftssorgen. Auch wenn Paulus im ersten Brief an die Thessalonicher mahnt: «Betet ohne Unterlass» (1 Thess 5,17), und alle Gläubigen dazu anhält, in der Gegenwart Christi zu leben, so ist doch kaum jemand dazu wirklich in der Lage. Einmal verliert sich das menschliche Zeitbewusstsein in Erinnerungen, ja es kann so stark von dem Versuch okkupiert sein, das Frühere in die Gegenwart zurückzuholen, dass es die Chancen, die in der Gegenwart selbst bereit liegen, kaum mehr wahrnimmt und ergreift. Ein anderes Mal wird das Zeitbewusstsein von einer diffusen Zukunftsangst beherrscht, es läuft voraus und überspringt die Gegenwart, ist schon bei dem, was morgen kommt, und verpasst die Möglichkeiten, die jetzt bereit liegen. Schließlich gibt es eine obsessive *Aktualitätssucht*, die den Augenblick um jeden Preis beim Schopf ergreifen will, um mehr, immer noch mehr zu erleben. Sie zeigt eine pathologische Störung des Zeitbewusstseins an, die in der Jagd nach der letzten Gelegenheit ebenso traditionsvergessene wie hoffnungslose Züge annimmt. «Gegenwärtige Menschen sind selten.»⁴ Dabei ginge es darum, die drei Zeitdimensionen, die sich im Bewusstsein wechselseitig durchdringen, immer neu auszubalancieren und die Gegenwart des Vergangenen in der Erinnerung sowie die Gegenwart des Kommenden in der Erwartung im Gegenwartsbewusstsein in ein ausgewogenes Gleichgewicht zu bringen. Kaum zufällig mahnt Peter Handke: «Übe die Gegenwart.»⁵

Wie aber lässt sich die Zerstreuung überwinden und besser in die Gegenwart hineinfinden? Kann hier der Hinweis auf die *Zeit Christi* weiterführen? Immerhin heißt es von Jesus, er sei der Mensch gewesen, der ganz in der Gegenwart Gottes gelebt hat und sich rückhaltlos vom Willen des Vaters bestimmen ließ. «Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 6,38). Um aber den Willen des Vaters ohne Abstriche tun zu können, darf der Wille nicht von eigenen Vorstellungen besetzt sein, er muss frei sein. Die Negativität dieses Nichttuns, Nichtvollziehens, Nichtwollens aus Eigenem ist die Voraussetzung für eine neue Positivität: das Tun, Vollziehen und Wollen des Willens des Anderen, im Falle Jesu: die Erfüllung der Sendung des himmlischen Vaters. Darin aber ist nach Hans Urs von Balthasar der eigentliche Schlüssel zur Existenzweise Jesu zu sehen.

II

Nicht mein Wille, nicht meine Ehre, nicht ich – diese Abkehr von der Selbstzentrierung ist die Voraussetzung für die Zentrierung auf den Willen

des Vaters. Jesus, so könnte man pointiert sagen, vollzieht seine Identität im Empfang. Die Gebets- und Willensgemeinschaft mit dem Vater macht das eigentliche Geheimnis seiner Person und Sendung aus. Er ist der Mensch, der in jedem Augenblick seines Daseins dem Willen des Vaters Raum gibt – und gerade dadurch der Zeit einen ewigen Sinn einschreibt. Das aber heißt, er verzichtet darauf, sich selbst gegen die Unwägbarkeiten des Kommenden abzusichern; er verzichtet darauf, der Vergangenheit nachzuhängen und das Unwiederbringliche zu betrauern, er lebt ganz im Jetzt. So wird sein Leben und Sterben zur Einbruchsstelle des Ewigen in die Zeit.

Man kann die Versuchungserzählungen als Anstiftungsversuche von außen deuten, Jesus von der Zentrierung auf den Willen des Vaters abzubringen und ihm stattdessen die Eigensicherung durch Macht und Ansehen als verlockende Alternative einzuflüstern.⁶ Aber er lässt sich nicht verwirren und bleibt rückhaltlos auf den Willen des Vaters hin ausgerichtet. Sein Gegenwartsbewusstsein ist und bleibt bestimmt durch das Gespräch mit dem Vater.⁷ Würde Jesu Willen aus der Ausrichtung auf den Willen des Vaters auch nur punktuell herausfallen, hätte dies, wie Balthasar anmerkt, Konsequenzen, die christologisch verhängnisvoll wären: «Wäre sein Haben einen Augenblick lang nicht mehr ein Empfangen, sondern ein aus der Wurzel selbständiges Verfügen, so hätte er sogleich aufgehört, der Sohn des Vaters zu sein.»⁸ In diesem Existenzmodus, sich selbst aus dem Willen des Vaters zu empfangen, sieht Balthasar einen Hinweis auf die ewige Existenzform des Sohnes: «Wie der Sohn im Himmel nicht zuerst eine Person für sich ist, die es nachträglich übernimmt, sich in den Dienst des Vaters zu stellen, so ist der Sohn auf Erden nicht zuerst ein Mensch für sich, der sich nachträglich zum Vater hin öffnet, um seinen Willen zu erhorchen und zu tun.»⁹ Mit anderen Worten: Die *missio* des Sohnes in die Welt ist die ökonomische Form seiner vorweltlichen *processio* oder *generatio* durch den Vater.¹⁰

Dass Jesus Zeit hat, sagt vor allem dies: dass er den Willen des Vaters nicht vorwegnimmt. Er tut das einzige nicht, was wir Menschen in der Sünde immer tun wollen: Die Zeit und die in ihr liegenden Verfügungen überspringen, um in einer Art angemäßer Ewigkeit uns Überblicke und Vergewisserungen zu schaffen.¹¹

Die Überspringung der Zeit, der eigenmächtige Vorgriff der Zukunft, die Versuchung, sich selbst absichern zu wollen, ist eine Misstrauenserklärung gegen Gott. Das Risiko des Vertrauens besteht demgegenüber darin, seine Zeit ganz aus den Händen des Vaters zu empfangen. Die Strategie der Selbstsicherung, die meint, selbst tun zu können, was Gott allein tun kann, beeinträchtigt die Sendungsbereitschaft, die ganz auf den Willen des Vaters setzt. Jesu Passivität, sich bis in die Gottesnacht der Passion hinein senden zu lassen, ist von einer tieferen Aktivität unterfasst: der freiwilligen Selbstübergabe an den Willen des Vaters.

Seine Vollkommenheit ist sein Gehorsam, der nicht vorgreift. Diesem Maßstab hat sich der Gebrauch seiner Fähigkeiten zu fügen. Würde man sich das Wissen Christi so vorstellen, dass er aus einer Art ewiger Schau und Übersicht heraus seine einzelnen Akte in der Zeit disponiert, so wie ein genialer Schachspieler, der vom dritten Schachzug an das ganze Spiel übersieht, die Figuren eines für ihn im Grunde schon abgelaufenen Spieles setzt, so hätte man die ganze Zeitlichkeit Jesu aufgehoben, aber auch seinen Gehorsam, seine Geduld, das Verdienst seines erlösenden Daseins, er wäre nicht mehr das Urbild christlicher Existenz und somit christlichen Glaubens. Er wäre nicht mehr befugt, die Parabeln des Harrens und Wartens zu erzählen, in denen er das Leben in seiner Nachfolge beschreibt.¹²

Das Wissen Christi verfügt nicht über einen Überblick über die Zeit, es ist vorweg nicht eingeweiht in einen ewigen Masterplan, nach dem alles ablaufen müsste. Christus ist in die Geschichte und ihre Dramatik hineingehalten, sein Wissen beschränkt sich darauf, gesandt zu sein, und die jeweilige Gegenwart ist die Stelle, an der diese Sendung bewährt werden muss. Das Ja zu seiner Sendung bedeutet ein Nein zu jedem eigenmächtigen Vorgriff und schließt die vorbehaltlose Offenheit für das Wirken des Geistes ein. Die pneumatologische Vermittlung der Sendung Jesu Christi besteht darin, dass es der Geist ist, der dem Sohn jeden Augenblick neu den Gehalt seiner Sendung übermittelt. Balthasar spricht in der *Theodramatik* von einer «trinitarischen Inversion»¹³: Während in der immanenten Trinität der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht und damit als Person selbst «passiv» ist, ist es in der Heilsökonomie umgekehrt so, dass der Heilige Geist dem Sohn den Willen des Vaters in jedem Augenblick «aktiv» übermittelt. Jesus aber ist in jedem Augenblick seiner Existenz bereit, auf den Geist des Vaters zu hören, ihm Raum zu geben und dessen Absichten nicht durch eigene Pläne zu durchkreuzen. In seinem Leben und Sterben wird so der ewige Wille des Vaters, seine Liebe zu uns, in die Zeit übersetzt und geschichtlich offenbar. Dabei würde dem Drama der Erlösung die Spitze abgebrochen, wenn man Christus als bloße Marionette des ewigen Heilsplans Gottes betrachten wollte:

Er ist viel eher einem Schauspieler zu vergleichen, der die Rolle, die er zum erstenmal spielt, Szene für Szene, Wort für Wort erst «inspiriert» bekommt. Das Stück existiert nicht im voraus, es wird gleichzeitig erdacht, in Szene gesetzt und aufgeführt. Die Menschwerdung ist nicht die xte Aufführung einer im Archiv der Ewigkeit längst bereitliegenden Tragödie. Sie ist ursprünglicher Vorgang, so einmalig und so unabgegriffen wie die ewige je-jetzt sich vollziehende Geburt des Sohnes aus dem Vater.¹⁴

Jesus ist demnach der Mensch, der in der Welt Zeit für Gott hat, und daher ist er der Ort, wo Gott für die Welt Zeit hat. «Andere Zeit als im Sohn hat Gott für die Welt nicht, aber in ihm hat er *alle* Zeit.» Kann aber der Mensch in die Zeit, die Gott für ihn hat, eintreten? Und welche heilsamen Konse-

quenzen könnte dies für das menschliche Zeitbewusstsein haben, das immer in Gefahr steht, aus der Balance zu geraten?

III

Die Kommunion empfangen heißt, in die Zeit Christi einzutreten und die eigene Wirklichkeit durch die Wirklichkeit Christi bestimmen zu lassen. Das kann auch helfen, aus der Zerstreuung herauszufinden und das eigene Zeitbewusstsein in der Gegenwart Christi neu auf die Gegenwart auszurichten. In den Sakramenten werden die drei Dimensionen der Zeit – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – bekanntlich auf eigentümliche Weise verschränkt.¹⁵ Nach Thomas von Aquin ist die Feier der Eucharistie zunächst ein *signum rememorativum*. Der eucharistische Ritus, der dem Vermächtnis Jesu: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» entspricht, erinnert an ein bestimmtes Ereignis der *Vergangenheit*: die bis in den Tod hinein gehende Selbstgabe Jesu Christi als Ursache unserer Erlösung (*sacrificium*). Die sakramentale Vergegenwärtigung des *Christus passus* in den Gaben von Brot und Wein kann für den Umgang mit den belastenden Dimensionen der Vergangenheit wie Leid, Schuld und Trauer heilsam sein. Wer glaubt, dass die Eucharistie in die Gleichzeitigkeit mit Christus führt, der muss *Schuld und Versagen*, die den Gang seines Lebens belasten mögen, nicht verdrängen oder auf andere abschieben. Durch die sakramentale Begegnung mit Christus kann er die schmerzliche Wahrheit über sich selbst zulassen. Denn in Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten, der sich mit allen Sündern rettend identifiziert hat, tritt ihm die Barmherzigkeit Gottes entgegen, die zur Umkehr einlädt. «In Jesus Christus vermag der Sünder [...] mit Gott gegen sich selbst zu stehen, weil Gott sich schon zu ihm gestellt hat.»¹⁶ Was im Falle schwerer Sünde für das Sakrament der Buße und Versöhnung gilt, das gilt im Allgemeinen ebenso von der eucharistischen Begegnung mit Christus: Seine Gegenwart kann helfen, mit den belastenden Seiten der eigenen Vergangenheit in die Wahrheit zu kommen. Das schließt ein, sich auch im intersubjektiven Verhalten entsprechend von seiner Haltung bestimmen zu lassen: «In Jesus Christus vermag der Mensch aber auch, und dies ist die andere Seite des Verhältnisses, sich zu seinem sündigen Bruder zu stellen – weil er in Jesus Christus und mit ihm die Sünde des Bruders zu tragen vermag.»¹⁷

Die heilsame Kraft der verborgenen Gegenwart Christi erstreckt sich auch auf den Umgang mit den nicht verheilten *Wunden der Vergangenheit*. Im *memoriale passionis* der Eucharistie wird der *Christus passus* gegenwärtig, der in seinem Leiden freiwillig das Äußerste auf sich genommen

hat und den Schmerz, die Ohnmacht und die Verlorenheit von innen her kennt. Wer durch andere Menschen Verletzungen erfahren hat, diese nicht vergessen kann und sich unfähig fühlt zu verzeihen, der begegnet in der eucharistischen *communio* dem auferweckten Gekreuzigten, der selbst Spott, Hohn, Unrecht und Gewalt erfahren und sich in seiner Passion mit allen Leidenden identifiziert hat. Die Opfer von Ausgrenzung, Benachteiligung und Gewalt brauchen vor Christus um ihre Anerkennung nicht zu kämpfen, er kennt ihr Leid und kann von innen her ihre verletzte Würde aufrichten, so dass sie in ihrem Subjektsein gestärkt werden. Wer glaubt und sich durch Christus gerade auch in seinen verborgenen Leiden wahrgenommen und anerkannt erfährt, der kann einen Blickwechsel vollziehen und in den Personen, die an ihm schuldig geworden sind, vergebungsbedürftige Brüder und Schwestern sehen. Denn in die Gegenwart Christi einzutreten, das heißt, jenem paradigmatischen Opfer der Gewalt zu begegnen, das noch sterbend für seine Peiniger gebetet hat (vgl. Lk 23,34). Wer in den gewandelten Gaben von Brot und Wein die verborgene Gegenwart Christi erfährt, für den kann diese Begegnung zu einer Gabe der Wandlung werden, die ihn vom unversöhnten Blick auf die eigenen Bedränger und Peiniger absehen lässt. Das kann ein langer, schmerzlicher Prozess sein, der am Ende zu einer ›Transsubstantiation‹ des Blicks auf die eigene Vergangenheit führt.

Die Heilung der Erinnerung durch einen verwandelten, versöhnten Blick auf die Vergangenheit kann neu und tiefer in die *Gegenwart* hinein führen. Die Eucharistie ist nach Thomas zugleich *signum demonstrativum*, Hinweiszeichen auf eine Gemeinschaft (*communio*), die sich nicht selbst konstituiert hat, sondern sich dankbar auf Christus rückbezieht. Wie das eine Brot aus vielen Körnern gemahlen wird und der Becher Wein aus vielen Trauben gewonnen wird, so ist auch der Einzelne, der kommuniziert, nicht allein, sondern ein Glied am vielgliedrigen Leib Christi, der die Kirche ist. Es ist aber der erhöhte Christus selbst, der die Gläubigen um sein Wort versammelt und in den Zeichen von Brot und Wein seine Gegenwart schenkt. Die Verkündigung seines Wortes unterbricht die vielen Worte, es ruft die Hörerinnen und Hörer aus den vielfältigen Zerstreuungen ihres Alltags heraus und sammelt sie neu um die Mitte des Evangeliums. Auch die eucharistischen Gaben, in denen sich der *Christus passus* selbst schenkt, will nicht nur durch jeden Einzelnen, sondern auch durch die Gemeinschaft mit Sammlung und Aufmerksamkeit aufgenommen sein. Wer mit anderen zusammen andächtig und dankbar die Gabe der Eucharistie empfängt und sich Zeit für Christus, den verborgenen Anderen, nimmt, dessen Zeit kann selbst anders werden. Gerade wenn der Alltag Schwierigkeiten bereithält und Sorgen die Gegenwart überlagern, kann die Gemeinschaft mit Christus Kraft, Zuspruch und Trost schenken, aus der eine gesteigerte Gegenwartsbefähigung erwächst. «Was ist das Christliche? Die freundliche

Aufmerksamkeit?», schreibt Handke.¹⁸ Anders als Formen ekstatischer Religiosität, die einen punktuellen Ausbruch aus der als belastet empfundenen Gegenwart versprechen, anders auch als Frömmigkeitspraktiken, die eine «Mystik der geschlossenen Augen» einüben, lädt der Empfang der eucharistischen Gaben dazu ein, die inkarnatorische Bewegung Christi, des Gebers, mitzuvollziehen, die tiefer in die Gegenwart der anderen hineinführt. Daher ist es angemessen, wenn sich der Empfang des Leibes Christi mit einer «Mystik der offenen Augen»¹⁹ verbindet, die den Einsatz für die anderen nicht scheut. Danken heißt hier nicht nur, die Präsenz des Gebers in der Gabe anzuerkennen, sondern auch, das Vermächtnis seiner Liebe weiterzugeben und durch das eigene Leben zu bezeugen.

Schließlich ist die Eucharistie *signum prognosticum* und Angeld der kommenden Herrlichkeit (*viaticum*). «Where is the Life / we have lost in living?», fragt T. S. Eliot in einem seiner Gedichte.²⁰ Statt angesichts des lauter werdenden Hintergrundgeräuschs des Todes zu versuchen, sein Leben abzusichern, es durch künstliche Maßnahmen krampfhaft zu verlängern, vermag das eucharistische Proviant ein gelassenes Verhältnis zur eigenen Sterblichkeit zu ermöglichen. Der Homo Viator hat zwar den Tod noch vor sich, aber durch die «Arznei der Unsterblichkeit» (Ignatius von Antiochien) ist er schon jetzt mit dem Leben verbunden, das keinen Tod mehr kennt. Als Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit verheißt die Eucharistie nichts weniger, als dass die scheinbar verlorene Lebenszeit eines jeden Menschen künftig einmal im Gedächtnis Gottes wiedergefunden wird: «Alle vergessenen Gedanken tauchen empor, am anderen Ende der Welt.»²¹

ANMERKUNGEN

¹ Peter HANDKE, *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990*, Frankfurt/M. 2007, 400.

² Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*. Drittes Hauptstück: Das religiöse Wesen, Nr. 62.

³ Vgl. Kurt FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Frankfurt/M. 1993.

⁴ Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 54.

⁵ Peter HANDKE, *Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten*, Frankfurt/M. 2019, 444.

⁶ Vgl. Hans URS VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. II/2, Einsiedeln 1978, 154 (im Folgenden TD).

⁷ Vgl. TD II/2, 140: «Jesu Wissen von sich selbst fällt [...] zusammen mit dem Wissen um sein Gesendetsein (Joh 5,36; 6,29. 57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,8.21.23.25).»

⁸ Hans URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Freiburg i. Br. 2004, 24

⁹ Ebd., 25.

¹⁰ Vgl. S. th. I, q. 43, a.1. Dazu TD II/ 2, 140f und 184.

¹¹ BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* (s. Anm. 8), 38.

¹² Ebd., 30.

¹³ Vgl. TD II/2, 167–175.

¹⁴ BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* (s. Anm. 8), 31. Vgl. auch TD II/2, 181, wo ebenfalls die Analogie zur Inspiration des Künstlers bemüht wird, um die Sendung Jesu durch den Heiligen Geist theologisch zu erläutern: «Nie ist ein Künstler freier, als wenn er nicht (mehr) zögernd zwischen Möglichkeiten der Gestaltung auswählen muss, sondern von der endlich sich anbietenden wahren Idee (wie) «besessen» ist und ihrer gebieterischen Weisung folgt; nie wird auch, wenn seine Inspiration echt ist, das Werk mehr sein persönlichstes Gepräge tragen.»

¹⁵ Vgl. S. th. III, q. 60, a. 3 sowie q. 73, a. 4. Vgl. zum Hintergrund Jan-Heiner Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. ³2014, 41–82 sowie 216–220.

¹⁶ Vgl. Peter HÜNERMANN, «Erlöse uns von dem Bösen». *Theologische Reflexion auf das Böse und die Erlösung vom Bösen*, in: ThQ 162 (1982) 317–329, hier 325.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Peter HANDKE, *Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeiten 1982–1987)*, München 2000, 335.

¹⁹ Vgl. Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br. 2011.

²⁰ T. S. ELIOT, *Collected Poems 1909–1962*, New York 1963, 147.

²¹ Elias CANETTI, *Nachträge aus Hampstead. Aufzeichnungen*, München 1994, 50.

ABSTRACT

Entering into the Time of Christ: Reflections on the Eucharist with Hans Urs von Balthasar. Human consciousness exists in a constant reconfiguration of the three dimensions of time: past, presence and future. The attentiveness to this setting can be disturbed: by melancholy and grief over the lost, by a sorrowful view of the coming. In contrast, Jesus Christ is the man living in the constant presence of God, doing the will of the father. Taking up reflections of Hans Urs von Balthasar this essay considers the potential of the Eucharist to cure the brokenness of human consciousness of time. Communion means to enter into Christ's presence from where originates a new relation to time.

Keywords: spiritual theology – communion – Thomas Aquinas

HELMUT HOPING · FREIBURG IM BREISGAU

EWIGKEIT

Notizen zur Zeit Gottes

Jesus ist zugleich der ewige Sohn des Vaters, der,
in der Erfahrung zeitlichen Daseins und Leidens und Sterbens,
etwas erlebt, was er nicht als Gott erlebt hat,
der somit – wir müssen hier stammelnd und übertragen reden –
in den Raum des ewigen Lebens eine zeitliche Erfahrung einschreibt.

Hans Urs von Balthasar

I

Zum Leben Gottes gehört seine Ewigkeit. Der metaphysische Theismus hat diese mehr oder weniger streng als Zeitlosigkeit, als Negation von Zeit verstanden. Die Aporien, die damit verbunden sind, traten in der Krise des metaphysischen Gottesgedankens deutlich zu Tage. Ein zeitlos existierender Gott wäre ein radikal transzendenter Gott und nicht der Gott, der seiner Schöpfung gegenwärtig ist, der sich als geschichtsmächtig erweist und in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist. Die moderne Theologie hat sich um eine der christlichen Offenbarung angemessenere Bestimmung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit bemüht. Karl Barth forderte, den theologischen Begriff der Ewigkeit Gottes «aus der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff»¹ zu befreien.

Das vorplatonische Griechisch kennt zwei Begriffe für Zeit: χρόνος, die Zeit, die über das Leben verfügt und es verbraucht, sowie αἰών, die Lebenszeit oder die Kraft, aus der das Leben kommt. Erst bei Platon wird αἰών zur Ewigkeit und gleichbedeutend mit αἰώνιος.² Die Zeit ist bei ihm Bild der unvergänglichen Ewigkeit (αἰώνιον εἶκονα).³ Aristoteles sieht die Zeit als Maß, nämlich «als Zahl der Bewegung nach Früher und Später»⁴ und verbindet mit der zeitenthobenen Ewigkeit den Gedanken der unzerstörbaren

HELMUT HOPING, geb. 1956, ist Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Einheit.⁵ Von entscheidender Bedeutung für den theologischen Ewigkeitsbegriff wurde der neuplatonische Begriff zeitfreier Ewigkeit.⁶ Einflussreich war Plotin, der zur Ewigkeit des Einen dessen Unvergänglichkeit und Zeitlosigkeit rechnet.⁷

Der Platoniker Augustinus spricht vom «Glanz der immer stehenden Ewigkeit (*aeternitas*)»⁸, in der es kein Früher und Später gibt.⁹ Alles ist in Gott ein *nunc aeternum praesens*.¹⁰ Boethius sieht in der Ewigkeit eine Negation von Zeit, wenn er *aeternitas* im Unterschied zum *nunc fluens* der Zeit als *nunc stans* bestimmt.¹¹ Die positive Bestimmung der Ewigkeit lautet: «*Aeternitas igitur est indeterminabilis viatae totae simul et perfecta possessio*» (Ewigkeit ist also der vollständige und zugleich vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens).¹² Mit diesem Begriff der Ewigkeit Gottes, der die folgenden Reflexionen zur Zeit bestimmen sollte, ist die Vorstellung eines zeitlosen Wissens Gottes verbunden.¹³ Um Gottes Ewigkeit von der kreatürlichen Teilhabe abzugrenzen, unterschied man in der Scholastik zwischen *aeternitas* und *aevum* (Zeit der Engel und des Zwischenzustandes).

Kann Gottes Ewigkeit als Zeitlosigkeit und Zeitjenseitigkeit verstanden werden oder ist sie nicht im Licht der Offenbarung Gottes qualitativ anders, nämlich als die ewige Zeit Gottes zu bestimmen? Der Begriff einer zeitlosen, rein zeittranszendenten Ewigkeit Gottes wird in der heutigen Debatte eternalistisch genannt, von *aeternum* (ewig, im Sinne von zeitlos). Davon unterschieden wird ein sempiternalistischer Begriff der Ewigkeit Gottes, von *sempiternus*, immerwährend. Der sempiternalistische Begriff der Ewigkeit Gottes betont nicht so sehr die Zeittranszendenz bzw. Zeitlosigkeit Gottes, sondern seine immerwährende Existenz, in der Ewigkeit und Zeit keine Gegensätze sind.¹⁴ Davon zu unterscheiden ist die theologisch fragwürdige Vorstellung eines werdenden Gottes, der erst im Durchgang durch die Zeit zu seiner Identität gelangt.

II

In der modernen Theologie hat die sempiternalistische Position deutlich an Zustimmung gewonnen, da nicht erkennbar ist, wie ein streng zeitlos und zeittranszendent existierender Gott mit der Lehre von der Inkarnation des Gottessohnes vereinbar sein sollte.¹⁵ Nach Karl Barth ist die Ewigkeit des Gottes der Offenbarung nicht zeitlos zu denken, sondern als Inbegriff und Grund aller Zeit. Die Person des Sohnes Gottes ist der Ort der Ewigkeit in der Zeit. In Jesus Christus konnte der ewige Gott zeitlich existieren, wie Barth treffend sagt.¹⁶ Bei einer zeitlosen Ewigkeit wäre Gottes Offenbarung in Jesus Christus von einem «Mythos oder Traum nicht zu unterscheiden».¹⁷ Gottes Offenbarung in der Zeit ist also

das entscheidende Argument, die Ewigkeit nicht als zeitlose Form seiner Existenz aufzufassen.

Eberhard Jüngel, für den Barth einer seiner wichtigsten Lehrer war, spricht davon, dass Gott ewig zu sich selbst kommt und sich in seiner Offenbarung nicht nur der Zeitlichkeit, sondern auch der Vergänglichkeit aussetzt.¹⁸ Darauf zielt der Titel von Jüngels früher Programmschrift «Gottes Sein ist im Werden».¹⁹ Das ewige Leben Gottes ist als «Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft» sowie als «Ineinander von Wirklichkeit und Möglichkeit»²⁰ zu denken, ausgehend von Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Ein Gott, der radikal zeitlos existierte, könnte auch keine Orientierung in der Zeit geben und wäre damit für den Menschen letztlich irrelevant.²¹

Eine Ewigkeit, die alle Zeit umfasst, jeder Zeit gegenwärtig ist und in der Zeit einbricht, ist letztlich nur von einem Gott her denkbar, der nicht wie bei Plotin als unterschiedslose Identität, sondern als in sich differenzierte Einheit verstanden wird.²² Ein christlicher Begriff der Ewigkeit kann nicht vom *Deus Trinitas* absehen. Für Pannenberg hat der dreieine, ewige Gott «keine Zukunft vor sich, die von seiner Gegenwart unterschieden wäre»²³, weshalb der Ewigkeit Gottes an sich «alles gegenwärtig»²⁴ ist und bleibt. Damit scheint Pannenberg unverändert an einer zeitlosen Ewigkeit Gottes festzuhalten. Doch wird der Eternalismus von ihm an entscheidender Stelle aufgebrochen: Gott ist «die Zukunft seiner selbst und alles von ihm Verschiedenen»²⁵ sagt Pannenberg. Mit der Inkarnation des Gottessohnes nimmt er eine «Inzeitlichkeit»²⁶ der göttlichen Ewigkeit an.

Da Gott in seinem menschengewordenen Sohn in unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannte Zeit kommt, wird man an dieser Stelle noch einen Schritt weiter gehen müssen. Wenn Gott in seinem menschengewordenen Sohn zeitlich existiert, der Sohn aber als der erhöhte Herr mit der Parusie noch eine Zukunft vor sich hat, dann gehört diese Zukunft zur Identität Gottes. Den Gott Jesu Christi kann man daher mit Christian Link «als <Wesen seiner noch ausstehenden Zukünftigkeit> denken».²⁷ Treffend spricht Matthias Remenyi hier von einem *messianischen Sempiternalismus*.²⁸

Während es für Karl Rahner in seiner Transzendentaltheologie in letzter Instanz bei einem «Nein zur Zeit im Begriff der Ewigkeit»²⁹ bleibt, verschränkt Hans Urs von Balthasars heilsdramatischer Ansatz Zeit und Ewigkeit miteinander. Dies beginnt schon mit dem Gedanken einer Urkenose in Gott, in der alle endlichen Differenzen gründen und in welcher auch die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannte Zeit ihre Wurzel hat, ebenso wie der Raum.³⁰ Mit der Person des menschengewordenen Sohnes Gottes wird darüber hinaus eine zeitliche Erfahrung in Gott eingeschrieben: «Jesus ist zugleich der ewige Sohn des Vaters, der, in der Erfahrung zeit-

lichen Daseins und Leidens und Sterbens, etwas erlebt, was er nicht als Gott erlebt hat, der somit – wir müssen hier stammelnd und übertragen reden – in den Raum des ewigen Lebens eine zeitliche Erfahrung einschreibt».³¹ In Jesus werden die «zeitlichen und endlichen Erfahrungen der Kreatur, wie Geborenwerden, Wachsen, Arbeiten, Beten, Ermüden, Dulden und Sterben auf Grund der hypostatischen Union zu Erfahrungen des ewigen und unveränderlichen Gottes selbst».³² Der Gott Jesu Christi existiert damit nicht in zeitloser und rein zeitjenseitiger Ewigkeit. Die weltliche Zeitlichkeit, in die Gott eingeht, ereignet sich nicht außerhalb seiner Ewigkeit, sondern spielt sich in ihr ab.³³ Zur Zeit Gottes gehört aber auch das Sterben, das Gott in seinem menschengewordenen Sohn auf sich nimmt. Der *Deus sempiternus*, der nicht zeitlos existierte, ist der *Deus compassibilis* und der *Deus crucifixus*. Ein streng eternalistischer Begriff der Ewigkeit Gottes könnte einen *Deus compassibilis et crucifixus* nicht denken. Das Leiden und Sterben Christi müsste exklusiv seiner menschlichen Natur zugeschrieben werden. Wie könnte Gott vom Leiden und Sterben Christi betroffen sein, wenn er streng zeitlos existiert? Für den Begriff einer nichtzeitlosen Ewigkeit Gottes gewänne die Lehre von der absoluten Prädestination neu an Bedeutung.³⁴

Ein zeitliches Verständnis der Ewigkeit Gottes begegnet teilweise auch in theologisch bedenklicher Form, wenn etwa in Verbindung mit der These von der Univozität des Seins- und Freiheitsbegriffs das trinitarische Sein Gottes als Kommerzium dreier gleichursprünglicher Freiheiten konzipiert und in einem solchen Plural von Freiheiten Gottes zeitliche Existenz begründet wird, in der man die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannte Zeit fundiert.³⁵ Ein zeitliches Verständnis der Ewigkeit Gottes müsste aber wohl stärker die Differenz zwischen der ewigen Zeit Gottes und der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannten endlichen Zeitlichkeit beachten.

III

In einem Beitrag zum Verhältnis von Zeit und Gott schreibt der Philosoph Dieter Henrich zum spezifisch christlichen Zeitverständnis: «Das große Ziel des Lebens wirkt vorab in seinen Verlauf hinein und kann eine Gegenwart begründen, die nicht einzig durch Erwartung, sondern durch eine Vorwegnahme der Erfüllung geprägt ist».³⁶ Hier ist eine Zeitlichkeit im Blick, die man proleptisch nennen kann. Es handelt sich um die messianische Zeit, die durch den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit im geschichtlichen Anbruch des Reiches Gottes in Jesus von Nazareth eröffnet wird. Die messianische Zeit, auch eschatologische Zeit, genannt, ist die Zeit von der Ankunft Christi im Fleisch, seiner Auferstehung von den Toten bis zu

seiner Parusie in Herrlichkeit. Die messianische Zeit ist für das christliche Verständnis der Ewigkeit Gottes und seiner Offenbarung in Jesus Christus von zentraler Bedeutung.

Es gehört zur säkularen Zeiterfahrung, dass Weltzeit und Lebenszeit nicht mehr wie Ordnungen der einen Zeit erscheinen, sondern wie disparate Zeiten, für die es keinen gemeinsamen Grund gibt.³⁷ Unsere Lebenszeit ist die Zeit zwischen Geburt und Tod. Von der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannten Zeitlichkeit unseres Daseins ist die lineare Zeit des «Früher als» und «Später als» zu unterscheiden.³⁸ Der Mensch weiß, dass er sterben muss und er ist das einzige Lebewesen, das fragen kann, was es mit dem Tod auf sich hat. Zum nachmetaphysischen Todesverständnis gehört nach Hans Ebeling eine «Inversion der Thanatologie»³⁹, wie sie sich in ganzer Schärfe bei Martin Heidegger in seinem Werk «Sein und Zeit» (1927)⁴⁰ zeigt. Der Tod wird in das Leben eingezeichnet: Im Vorlaufen in den Tod als der äußersten Möglichkeit des Daseins, in der dieses auf sich selbst zurückkommt, erschließt sich eine Zukunft des Daseins, die radikal endlich ist. Eine Zukunft gibt es für das Dasein nur in der Geschlossenheit seiner endlichen Existenz, für eine Zukunft jenseits des Todes ist hier kein Platz mehr. Heideggers «Sein und Zeit» ist die Grundlegung einer Ontologie radikaler Endlichkeit.⁴¹ Michael Theunissen hat dagegen vorgeschlagen, den Tod und seine Gegenwart im Leben vom Phänomen des Abschieds her zu denken, um so das metaphysische Anliegen fest- und zugleich offen zu halten.⁴² Ähnlich notiert Emmanuel Levinas: Der Tod ist ein Abschied, «ohne ein Anschrift zu hinterlassen».⁴³ «Der Tod ist Aufbruch, Hinscheiden, Negativität, deren Bestimmung unbekannt ist.»⁴⁴ Auf den Abschied des Todes, der ins Ungewisse führt, spielt Jacques Derrida in seiner Grabrede für Levinas mit dem Titel «Adieu» an, sofern darin das «A-Dieu» mitgehört wird.⁴⁵

Im Licht der Auferstehung Christi und der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten gewinnt der je eigene Tod eine andere Bedeutung. Auferstehung und Erhöhung Jesu ragen aus der Geschichte gleichsam «heraus». Die Auferstehung Christi ist «nicht ein isoliertes, in die Geschichte hineinragendes Wunder. Nein, sie ragt eben nicht in die Geschichte hinein, sondern aus der Geschichte heraus, und sie ist kein isoliertes Wunder, da sie nur ihren Sinn hat unter der Voraussetzung, dass der Auferstehung Christi unsere Leibesaufstehung folgt.»⁴⁶ Der Einbruch der Ewigkeit Gottes in die Zeit geschieht mit der Inkarnation des Logos. Die Zeit dazwischen ist die des *Kairos* im Unterschied zur Zeit des *Chronos*. Es ist die erfüllte Zeit, in der das Reich Gottes anbricht: «Die Zeit (καίρος) ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe, kehrt um und glaubt an das Evangelium» (Mk 1,15). Vom Ende der chronologischen Zeit, das mit der Parusie Christi zum jüngsten Gericht eintritt, spricht die Apokalypse des Johannes: «Es wird keine Zeit (χρόνος) mehr bleiben» (Offb 10,6). Die messianisch befristete Zeit (καίρος)

hat Paulus im Blick (Röm 11,5; 1 Kor 4,5).⁴⁷ Der Christ lebt in messianischer Zeit, die als *Ende der Zeiten* (1 Kor 10,11) und als *Zeit des Endes* zu bestimmen ist.⁴⁸

Nirgendwo im Neuen Testament wird die messianische Struktur der Zeit deutlicher ins Wort gebracht als bei dem Apostel Paulus. Philosophen wie der frühe Martin Heidegger vor «Sein und Zeit»⁴⁹, Jacob Taubes⁵⁰ und Giorgio Agamben⁵¹ haben in ihren Paulusstudien die messianische Struktur der Zeit herausgearbeitet, die einen eminenten Einfluss auf das menschliche Zeitverständnis hatte.⁵² Die messianische Zeit des Sohnes gehört zur Zeit des ewigen Gottes, der sich zu seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus frei bestimmt hat. Die Zeit Gottes ist nicht allein seine unvordenkliche Ewigkeit, sondern auch die Zeit des Sohnes. Mit der Parusie hat der Sohn eine Zukunft vor sich, die zugleich die Zukunft seiner Erwählten ist.

ANMERKUNGEN

¹ Karl BARTH, *Die Lehre von Gott* (Kirchliche Dogmatik: Studienausgabe II/1), Zürich 1986, 689.

² Vgl. PLATON, *Timaios* 29 c 40 b; *Phaidon* 106 b; *Philebos* 66 a.

³ Vgl. PLATON, *Timaios* 37 d.

⁴ Vgl. ARISTOTELES, *Physik* 219 b2.

⁵ Vgl. ARISTOTELES, *De coelo* I, 9 279 a; II, 1, 283 b.

⁶ Vgl. Markus MÜHLING, *Ewigkeitsauffassungen. Die Aporien der exemplarischen Verhältnisbestimmungen von Zeit und Ewigkeit bei Augustinus, Boethius und Swinburne und trinitarische Lösungswege*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 47 (2005) 154–172.

⁷ Vgl. PLOTIN, *Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. BEIERWALTES, Frankfurt/Main ³1981.

⁸ AUGUSTINUS, *Confession* XI, 11.

⁹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI, 6; DERS., *Tractatus in Evangelium Iohannis* XXXVIII, 10.

¹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* XV, 23.

¹¹ Vgl. BOETHIUS, *De trinitate* IV.

¹² Vgl. BOETHIUS, *De Consolatione philosophiae* V, 6.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Zur Begriffsbestimmung vgl. Oliver WIERTZ, *Divine Temporality – Zeitlichkeit Gottes*, in: Thomas MARSCHLER – Thomas SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 301–328; hier 307–309.

¹⁵ Vertreter eines eternalistischen Begriffs der Ewigkeit Gottes werden daher hier nicht eigens vorgestellt. Die Argumente des vorliegenden Beitrags für den Sempiternalismus sind zugleich Argumente gegen den Eternalismus. Huber Philipp WEBER sieht zwischen der Rede von Gottes Unveränderlichkeit und seiner Menschwerdung eine Spannung, die rational nicht aufzuhellen ist (vgl. DERS., «Du aber bleibst, der du bist». *Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit Gottes*, in: *IKaZ* 36 [2007] 408–421). Damit kann sich die Theologie als wissenschaftlicher Glaubensreflexion aber nicht zu fügen geben. Die Annahme einer zeitlosen Ewigkeit Gottes ist vielmehr zu hinterfragen.

¹⁶ Vgl. BARTH, *Lehre von Gott* (s. Anm. 1), 694f.

¹⁷ Ebd., 699.

¹⁸ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁷2001, 521.

¹⁹ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (1964), Tübingen ³1976.

²⁰ Eberhard Jüngel, *Anteilgeben an der Ewigkeit. Erwägungen zu einem christlichen Ewigkeitsbegriff*, in: Reinhard G. KRATZ – Hermann SPIECKERMANN (Hg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*, Berlin 2009, 299–318, hier 312.

²¹ Vgl. Ingolf U. DALFERTH, *Gott und die Zeit*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 232–267, hier 262.

²² Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 52–65; DERS., *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 433–443.

²³ PANNENBERG, *Systematische Theologie I* (s. Anm. 22), 443.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 439.

²⁷ Christian LINK, *Gott und die Zeit*, in: DERS., *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchen-Vluyn 1997, 91–119, hier 117.

²⁸ Vgl. Matthias REMENYI, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg – Basel – Wien 2016, 667.

²⁹ Karl RAHNER, *Ewigkeit aus Zeit*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 30: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, bearb. v. K. Kreutzer und A. Raffelt, Freiburg – Basel – Wien 1998, 648–656, hier 654.

³⁰ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 80.

³¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*. Mit einem Vorwort von A. Haas und einer Nachbetrachtung von J.–H. Tück, Einsiedeln 2005, 40f.

³² Ebd.

³³ Vgl. BALTHASAR, *Endspiel* (s. Anm. 30), 226.

³⁴ Vgl. Anton Friedrich KOCH, *Zeit und Ewigkeit*, in: Edmund ARENS (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg – Basel – Wien 2010, 81–100, hier 99f.

³⁵ Vgl. Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik negativer Theologie* (ratio fidei 14), Regensburg 2003, 229.250–257; Magnus STRIET, *Die Zeit. Systematisch-theologische Überlegungen*, in: *Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt* (Theologische Module 8), Freiburg – Basel – Wien 2013, 103–124. Auch Dirk ANSORGE, *Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam*, in: *Theologie und Philosophie* 88 (2013) 211–235, geht von einem «univoken Freiheitsbegriff» (224f) aus. In einer Überinterpretation des Gedankens der Urkenose meint Ansorge, dass von Balthasar die Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander als Beziehungen von drei Freiheiten denkt (225).

³⁶ Dieter HENRICH, *Zeit und Gott. Anmerkungen zur Chronotheologie*, in: Emil ANGEHRN u.a. (Hg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002, 15–39, hier 38.

³⁷ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Weltzeit und Lebenszeit*, Frankfurt/M. 2001.

³⁸ John E. McTAGGART, der einen der erfolgreichsten Beiträge zur modernen Philosophie der Zeit vorgelegt hat, unterscheidet zwischen *A-series* und *B-series*. Vgl. DERS., *The Unreality of Time* (in: *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17 (1908) 457–474). Deutsch: *Die Irrealität der Zeit*, in: *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, hg. von W. C. ZIMMERLI und M. SANDBOTHE, Darmstadt 1993, 67–88.

³⁹ Vgl. Hans EBELING, *Der Tod in der Moderne*, Königstein/Ts. 1979, 12–14.

⁴⁰ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972.

- ⁴¹ Vgl. Gianni VATTIMO, *Das Ende der Moderne*. Aus dem Italienischen übersetzt und hg. von R. CAPURRO, Stuttgart 1990, 23–35.121–139.178–198. Vattimo interpretiert sie daher wie Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht nihilistisch.
- ⁴² Vgl. Michael THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main 1991.
- ⁴³ Emmanuel LEVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*. Aus dem Französischen von A. NETTLING und U. WASSEL, hg. von P. ENGELMANN, Wien 1996, 18f.
- ⁴⁴ Ebd., 24.
- ⁴⁵ Vgl. Jacques DERRIDA, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München – Wien 1999, 9–30. – Zu Derridas Todesverständnis vgl. ausführlicher DERS., *Aporien. Sterben – Auf die «Grenze der Wahrheit» gefaßt sein*, München 1998.
- ⁴⁶ Erik PETERSON, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften 6), hg. von B. NICHTWEISS und F. HAHN, Würzburg 1997, 261.
- ⁴⁷ Zur messianischen Zeit vgl. auch das eindruckliche Buch des Theologen und Poeten Christian LEHNERT, *Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus*, Frankfurt/M. 2013.
- ⁴⁸ Vgl. Kurt ANGLET, *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypse*, Würzburg 2005; DERS., *Auferstehung Jesu als messianische Zeit*, Würzburg 2015.
- ⁴⁹ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe Bd. 60), hg. von M. JUNG, Frankfurt/M. 1995, 67–125.
- ⁵⁰ Vgl. Jacob TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, hg. von A. ASSMANN, München ³2003.
- ⁵¹ Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/Main 2006. – Der italienische Philosoph bringt freilich das Messianische und das Christologische, die nach christlichem Verständnis zusammengehören, in einen Gegensatz zueinander. Vgl. dazu René DAUSNER, *Christologie und die messianische Struktur der Jetzt-Zeit nach Giorgio Agambens Pauluslektüren*, in: Erwin DIRSCHERL – Kurt APPEL (Hg.), *Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption* (Questiones Disputatae 278), Freiburg – Basel – Wien 2016, 112–133; Josef WOHLMUTH, *Messianisches Zeitverständnis bei Giorgio Agamben und Emmanuel Levinas*, in: ebd., 134–191.
- ⁵² Bei Rüdiger SAFRANSKI wird die messianische Zeit, ohne sie als solche namhaft zu machen, nur nebenbei erwähnt. Vgl. DERS., *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München 2015, 243 (dort mit Verweis auf 1 Thess 4,17).

ABSTRACT

Eternity: Notes on the Time of God. What does it mean that God is eternal? This article presents the process of the discussion on this question: For Boethius, God still faced the world timelessly. In modern discourse, God's incarnation is increasingly taken into account since He thereby exposed Himself to temporality and transience, as Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg, Hans Urs von Balthasar et al. argue. With the secular experience of time, death is drawn into the finality of life, a fact that is thoroughly envisioned by Martin Heidegger et al.

Keywords: eternity – eternalism – sempiternalism – Deus Trinitas – finality – kairos – messianic time

CHRISTIAN STOLL · WIEN

DER ESCHATOLOGISCHE VORBEHALT

Zum dialektischen Ursprung einer theologischen Denkfigur

Die Rede vom «eschatologischen Vorbehalt» ist in der Theologie weit verbreitet. Das gilt für den deutschen Sprachraum ebenso wie für den romanischen («riserva escatologica», «réserve eschatologique» etc.) und den englischen («eschatological proviso»). Meist begegnet er in Darstellungen zur neutestamentlichen Eschatologie oder im Umfeld der Debatte um eine politische Theologie. Häufig ist er mit einer anderen weit verbreiteten Rede-weise verknüpft: Der eschatologische Vorbehalt bezeichnet dann ein «Spannungsverhältnis», das dadurch zustande kommt, dass das Eschaton durch Jesus Christus und die neutestamentliche Heilsbotschaft «schon» angebrochen ist, aber bis zu seiner Wiederkunft «noch nicht» voll verwirklicht ist.¹

Über diesen zuweilen etwas formelhaften Gebrauch hinaus hat sich eine unspezifische Rede vom eschatologischen Vorbehalt eingeschlichen. So wird bisweilen behauptet, eschatologische Fragen könnten nur unter eschatologischem Vorbehalt beantwortet werden, weil dies unter den Bedingungen der Zeit grundsätzlich nicht anders möglich sei oder die Rückkehr Christi noch ausstehe. Dass wir der Wiederkehr Christi noch harren und der Mensch in der Zeit nicht weiß, wie es sich unter den Bedingungen der Ewigkeit lebt, ist jedoch keine Einsicht, die das Aufkommen und die erfolgreiche Verbreitung der Rede vom eschatologischen Vorbehalt erklären könnte. Hinter der Spannung zwischen dem «schon» und dem «noch nicht» muss sich mehr verbergen, als die konventionelle metaphysische Differenz von Zeit und Ewigkeit oder die gängige heilsgeschichtliche Unterscheidung zwischen erster und zweiter Ankunft Christi.

Will man Bedeutung und Funktion der Rede vom eschatologischen Vorbehalt auf die Spur kommen, muss man zu ihrem theologiegeschichtlichen Ursprung zurückgehen, der in der protestantischen Theologie der Weimarer Jahre liegt. Der Begriff entsteht im Umfeld der eschatologischen Offenbarungstheologie Karl Barths und Erik Petersons und hat seinen Ort

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien.

in der dialektischen Konzeption der eschatologischen Zeit der beiden Krisentheologen. An deren grundsätzlicher Übereinstimmung ändert sich auch dadurch nichts, dass Peterson sich aus ekklesiologischen Gründen der Bewegung der dialektischen Theologie nicht zurechnete. Der dialektische Ursprung der Rede vom eschatologischen Vorbehalt in der Krisentheologie Barths und Petersons markiert vielmehr ihren eigentlichen Bedeutungskern. Diese Behauptung mag positivistisch anmuten; sie bezieht ihr Recht jedoch daraus, dass die Rede vom eschatologischen Vorbehalt in seinem dialektischen Ursprungs-kontext ein Profil gewinnt, das zumindest dort erhalten bleibt, wo sie in einem spezifischen Sinne gebraucht wird. Das gilt bei näherem Hinsehen auch für die katholische Aneignung der Denkfigur in der Debatte um die «Neue Politische Theologie», wo sie konfessions- und zeitspezifische Anpassungen erfährt. Hält man sich an den in historischer Betrachtung zutage tretenden Bedeutungskern, erschließt sich die spezifische Leistung der Rede vom eschatologischen Vorbehalt in den vielfältigen Erneuerungsprozessen der Theologie des 20. Jahrhunderts. Erst dann kann man sie von einem unspezifischen Gebrauch abgrenzen und offene Fragen notieren.

1. Kein Alt-68er: zum historischen Ursprung der Rede vom eschatologischen Vorbehalt

In der katholischen Theologie ist der Begriff eng mit Johann Baptist Metz verknüpft. Metz hat ihn 1967 in einem seiner ersten Texte zur Politischen Theologie an zentraler Stelle gebraucht. Dabei stand der Begriff zunächst zwar in Anführungszeichen, Verweise auf einen möglichen Urheber fehlten jedoch,² so dass der Eindruck entstehen konnte, der Begriff stamme von ihm. Ein anderer Vertreter einer Politischen Theologie, Jürgen Moltmann, hatte den Begriff jedoch bereits zuvor, wenn auch etwas zurückhaltender, in seiner «Theologie der Hoffnung» (1964) verwendet und auf den evangelischen Exegeten Ernst Käsemann verwiesen, der den Begriff 1962 in einem Aufsatz über die urchristliche Apokalyptik benutzt hatte.³ Wer sich für die Geschichte des Begriffs interessierte, konnte Käsemann also eine Zeit lang als Urheber des in der «Neuen Politischen Theologie» florierenden Begriffs ansehen.

Das änderte sich, als Barbara Nichtweiß für ihre 1992 erschiene Dissertation den Nachlass des zum Katholizismus konvertierten Bibelwissenschaftlers und Kirchenhistorikers Erik Petersons in Turin sichtete.⁴ In dessen unveröffentlichten Manuskripten aus den 1920er Jahren fanden sich eine Reihe von Stellen, an denen Peterson vom eschatologischen Vorbehalt sprach und ihn in gewisser Weise als seine Wortschöpfung ansah («was ich

den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte»⁵). Nichtweiß hat zudem darauf hingewiesen, dass der junge Ernst Käsemann als Student die Römerbriefvorlesung Petersons in Bonn tief beeindruckt gehört hatte,⁶ eine Vorlesung, in dessen Manuskript der Ausdruck besonders häufig begegnet. So schien der Nachweis erbracht, dass Käsemann ihn aus dem Gedächtnis von Peterson übernommen – zitieren konnte er ihn ja nicht – und für seine Exegese aufgegriffen hatte.

Doch der theologiegeschichtliche Befund ist komplizierter. Denn es tauchte noch ein weiterer möglicher Urheber des Begriffs auf, der bisher übersehen worden war. In der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, die erstmals das Lemma «eschatologischer Vorbehalt» enthielt, verortete Tiemo Rainer Peters den Ursprung des Begriffs im Umfeld der dialektischen Theologie⁷ und wies auf einen frühen Aufsatz Karl Barths über «Kirche und Kultur» aus dem Jahr 1926 hin, der in etwa zur gleichen Zeit wie Petersons einschlägige Manuskripte entstand.⁸

Will man nicht von einem bloßen Zufall ausgehen, liegen die Ursprünge des Begriffs also in der durchaus reibungsvollen, aber fruchtbaren theologischen Freundschaft zwischen Erik Peterson und Karl Barth. Wer nun tatsächlich der Urheber des Begriffs ist, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit entscheiden. Es spricht zwar einiges für Peterson, da sich bei ihm mehr Belege finden, die zum Teil auch hinter das Jahr 1926, in dem Barth ihn erstmalig verwendete, zurückreichen. Die früheste Referenz datiert jedoch von 1924 und stammt mithin noch aus Petersons Göttinger Zeit, wo sein Verhältnis zu Barth, der dort als Honorarprofessor sein erstes akademischen Amt innehatte, ihren Anfang nahm und auch am intensivsten war. Gut möglich, dass Barth die Wendung aus dem Gespräch mit Peterson übernommen hat, zumal Peterson ein deutlicheres Bewusstsein dafür zu haben schien, dass es sich dabei um eine begriffliche Innovation handelte. Aber auch der umgekehrte Weg kann nicht ganz ausgeschlossen werden.

2. Offenbarung, Kirche und Welt im Laboratorium der protestantischen Krisentheologie

Entscheidender als die Frage, wer von beiden als Urheber gelten kann, ist nun aber, welche Bedeutung der Begriff ursprünglich hatte. Es erscheint dabei etwas gewagt, wenn der ursprüngliche Kontext des Begriffs mit der dialektischen Theologie in Verbindung gebracht wird. Denn Erik Peterson ist – vor allem durch seinen Bonner Vortrag «Was ist Theologie?» – als Kritiker der Bewegung um Karl Barth in Erinnerung geblieben und hat ihr nie angehört. Durch seine spätere Konversion werden seine Einsprüche zudem meist in einem «katholischen Licht» gesehen. Die Konversion kann jedoch

nichts daran ändern, dass Peterson mit Barth in Göttingen einen intensiven Kontakt pflegte und sich auch später trotz aller Kritik zu Barth wie zu kaum einem anderen Theologen hingezogen fühlte.⁹

Vor allem aber ändert Petersons Polemik gegen die Dialektiker nichts an ihrem gemeinsamen offenbarungstheologischen Ausgangspunkt: Peterson und Barth folgten in den zwanziger Jahren beide einer radikalen *eschatologischen Offenbarungstheologie*.¹⁰ Gegen die liberale protestantische Theologie sollte die Gottesrede auf ein streng offenbarungstheologisches Fundament gestellt werden. Hierzu knüpften sowohl Peterson also auch Barth und seine Mitstreiter wesentlich an die Wiederentdeckung des eschatologischen Charakters der Verkündigung Jesu an, wie sie durch die protestantische Exegese der Jahrhundertwende neu freigelegt wurde.¹¹ Der Schweizer Dialektiker konzipierte in der zweiten Version seines Römerbriefkommentars dann eine Offenbarungstheologie, die das Christusgeschehen als ereignishaften Einbruch Gottes in die Zeit verstand.¹² Die Texte des hanseatischen Bibelwissenschaftlers lassen einen ganz ähnlichen Ausgangspunkt erkennen, auch wenn Peterson diesen Ausgangspunkt systematisch weniger fokussierte.¹³

Die Gemeinsamkeiten der beiden Theologen in dieser Hinsicht zeigen sich dabei nicht zuletzt in den politischen Konsequenzen der Krisis der Offenbarung. Denn das Offenbarungsereignis ist bei Peterson wie bei Barth zugleich Gericht über die sündige Selbstüberhebung alles Geschöpflichen, auch und besonders über die politische Welt. Diese theologische Einsicht steht hinter Barths Einspruch gegen den Nationalsozialismus in der Barmer Theologischen Erklärung von 1933. Es lässt sich auch ohne Mühe als Grundmuster der antitotalitären Reformulierung der christlichen Offenbarung in Petersons apokalyptischen Texten der dreißiger Jahre ausweisen.

Die oft in den Vordergrund gerückten Differenzen der beiden Theologen beziehen sich auf die Frage, welche Rolle der Kirche in dieser Form eschatologischer Offenbarungstheologie einschließlich ihrer politischen Signatur zukommt. Der Dissens lässt sich dabei auf die Formel bringen, dass Barth auch die Kirche *unter* das eschatologische Krisenereignis gestellt sehen wollte und sie damit relativierte, während Peterson beständig daran arbeitete, kirchliche Vollzüge *als* aktualisierende Manifestation dieser Krise zu deuten.¹⁴ Diese Differenz spiegelt sich durchaus auch im jeweiligen Gebrauch der Rede vom eschatologischen Vorbehalt.

Ihre fundamentale Gemeinsamkeit auch in dieser Hinsicht mindert der Dissens in der Ekklesiologie jedoch nicht: Der eschatologische Vorbehalt ist ein Stück Krisentheologie, insofern er an einer spezifischen Form von «Verzeitlichung» der Eschatologie teilhat, wie sie eine eschatologische Offenbarungskonzeption mit sich bringt. So ist das Offenbarungsgeschehen bei Barth und Peterson zwar Tat des überzeitlichen, ewigen Gottes. Dessen Wesen zeigt sich jedoch gerade darin, ein immer neues kritisch-aufsprengendes

Verhältnis zur geschichtlichen und geschöpflichen Zeit einzunehmen. Das in Christus angebrochene Eschaton ist dabei das Grunddatum einer Krisentheologie, die mit dem endgültigen Ende der Geschichte noch einmal gesteigert wird. Auf die Differenz zwischen der zeitlichen Signatur eines akthaft und «von oben» kommenden Offenbarungsgeschehens in Christus und der ebenso akthaften und «von oben» kommenden Aufrichtung des endzeitlichen Gottesreiches bezieht sich bei Peterson wie bei Barth die Rede vom eschatologischen Vorbehalt. Dies soll nun anhand der wichtigsten Referenzstellen näher erläutert werden.

3. Dialektik des «Noch nicht»: Karl Barth über «Kirche und Kultur» (1926)

Karl Barths Vortrag über «Kirche und Kultur» entstand im Frühjahr 1926 und wurde im Juni desselben Jahres auf dem großen Kongress einer Missionsgesellschaft in den Niederlanden gehalten. Der Titel ruft bereits das zweite und dritte Glied der Trias «Offenbarung – Kirche – Welt» auf, deren Verhältnis sich die dialektische Theologie anschickte neu zu bestimmen. War es der liberalen Theologie darum gegangen, die Unterscheidung zwischen Kirche und Kultur weitgehend abzuschleifen, trat Barth an, um die Differenz zwischen den beiden Größen wieder einzuschärfen. Er tat es auch in diesem Vortrag, indem er den offenbarungstheologischen Ausgangspunkt des Themas unterstrich. So lautet einer der thesenartigen Obersätze des Vortrages: «Das Thema: «Kirche und Kultur» bezeichnet also die nur im Hören des Wortes zu beantwortende Frage nach der Bedeutung dieser Aufgabe für jeden Menschen.»¹⁵

Der offenbarungstheologische Ausgangspunkt, von dem aus die Verhältnisbestimmung von Kirche und Kultur erfolgen soll, kennt im Text dabei zwei heilsgeschichtliche Stationen. Die Heilsereignisse in Leben, Tod und Auferstehung Jesu bezeichnet Barth als «Versöhnung». Dieses Geschehen wird hier zwar mit weit weniger krisentheologischer Emphase geschildert, als dies noch wenige Jahre zuvor im zweiten «Römerbrief» geschehen war. Barth deutet die Versöhnungstat Gottes terminologisch eher konventionell als Rechtfertigung des Sünders, die dieser im «Gehorsam» annimmt und dabei vom «Gesetz» geleitet wird.¹⁶ Er versäumt es jedoch nicht, festzuhalten, dass dieses Gesetz «mit der Gesellschaft, ohne die Gesellschaft, gegen die Gesellschaft, zeitgemäß oder unzeitgemäß» zu vertreten sei.¹⁷

Die zweite heilsgeschichtliche Station, die endgültige Aufrichtung des Reiches Gottes, bezeichnet Barth dagegen als «Erlösung»: «Das Wort Gottes ist [...] Wort von der *Erlösung*. Es hat (nicht zu guter Letzt, sondern durchgängig) *eschatologische* Form, d.h. es bezieht sich in jedem Punkt auf ein dem Menschen durchaus *nicht* Gegebenes, *nicht* Mögliches, *nicht* Er-

reichbares. Es spricht in jedem Punkt von einem schlechterdings und exklusiv in Gott und durch Gott Wahren, von Gott Kommendem, von Gott zu Gestaltenden und Verwirklichenden.»¹⁸ Der eschatologische Charakter der Offenbarung bedeutet für Barth also zu allererst, dass *Gott* am Menschen handelt und ihn verändert. Dieses Handeln ist jedoch über die Versöhnungstat in Christus hinaus noch steigerbar: «Erlösung aber ist Versöhnung ohne den Vorbehalt, ohne das ›Noch nicht‹. [...] Insofern ist Erlösung mehr als Versöhnung.»¹⁹

Dieses Ausstehen des endzeitlichen Handelns Gottes bringt eine doppelte Dialektik mit sich. Zum einen betont Barth, dass «Kultur» mit Blick auf das «noch nicht» des Reiches Gottes zu einem «Grenzbegriff» wird, zu etwas, das zwar noch nicht da ist, gerade dadurch die diesseitige Kultur aber auch positiv bestimmt: «Grenze ist ja nicht bloß ein negativer, sondern ein höchst positiver Begriff. Unsere Grenze sagt uns, wo wir uns befinden. *Gott* ist unsere Grenze – brauchen wir etwas Besseres über unseren Ort zu erfahren als das?»²⁰ Zum anderen schließt die Tatsache, dass Gott das Reich endzeitlich heraufführen wird, nun auch ein negativ-kritisches Verhältnis zur diesseitigen Kultur ein: «Auf *Gott* und *sein* erfüllendes Ja und Amen hofft die Kirche. Beim Bau des Turmes von Babel [...] kann sie nicht dabei sein. Sie hofft auf *Gott für* den Menschen, aber nicht *auf* den Menschen. [...] Sie beharrt dabei, daß der Erlöser sein ›Siehe ich mache alles *neu!*‹ erst sprechen *wird*. Mit diesem eschatologischen Vorbehalt tritt sie der Gesellschaft entgegen.»²¹

Die Rede vom eschatologischen Vorbehalt hat in Barths Vortrag also zuerst den Sinn, ein kritisches Verhältnis zum inneren Selbstüberhang des Geschöpflichen auszudrücken. Dies beruht darauf, dass die endzeitliche Aufrichtung des Gottesreiches als radikale Umgestaltung der Schöpfung durch die Hand Gottes verstanden wird. Die von Barth betonte «Neuheit» dieses eschatologischen Vorganges ist dabei nicht so radikal zu verstehen, dass sich darüber nichts Konkretes mehr sagen ließe. Denn das endzeitliche Handeln des überzeitlichen Gottes hat offenbar hier und heute ganz bestimmte Folgen. Dies ist nur möglich, wenn das negativ-kritische Verhältnis der Offenbarung zur Schöpfung in der Endzeit zumindest *auch* als Zeitverhältnis verstanden wird. Nur dann setzt die Erwartung des zukünftigen Handelns Gottes im Diesseits zeitliche Konsequenzen frei, die dem zu Erwartenden auch entsprechen. Mit anderen Worten: Die kritische Signatur des «Noch nicht» ist nur erreichbar, wenn es auch ein «schon» gibt und beide Größen als eschatologische, aber zeitliche Vorgänge gedacht werden.

Was ist nun aber das «Schon»? Es kann nur auf dem beruhen, was Barth «Versöhnung» nennt, also dem mit Christi erstem Kommen angebrochenen Heil, das allen Gliedern der Kirche zu Teil wird. Andernfalls würden Versöhnungs- und Erlösungsgeschehen auseinanderfallen. Dennoch ist das

«Schon» mit dem Versöhnungsgeschehen nicht einfach identisch. Denn es besteht mit Blick auf Gottes zukünftiges Handeln eine darüber hinausgehende *Erwartung*, die dieses Handeln schon jetzt wirksam werden lässt. Der eschatologische Vorbehalt bezeichnet also vor allem eine von der Kirche nach außen hin artikulierte Gewissheit, dass das zeitliche-kritische Handeln Gottes an den gerechtfertigten Sündern endzeitlich noch gesteigert werden wird, eine Gewissheit die diese Steigerung durch ihre zeitlichen Wirkungen im Hier und Jetzt bereits partiell vorwegnimmt.

4. Erik Peterson und die Dialektik der eschatologischen Zeit im Verhältnis von Reich Gottes, Kirche und Imperium

Bei Peterson, der häufiger als Barth vom eschatologischen Vorbehalt gesprochen hat, ist der Befund zunächst unübersichtlicher. Der früheste Beleg für den Begriff findet sich in der Vorlesung zur «Geschichte der altchristlichen Mystik», die Peterson 1924 in Göttingen hielt. Charakteristisch für diese Referenzstelle – deren Text erst im nächsten Band der Ausgewählten Schriften Petersons ediert werden soll – ist eine integrale theologische Perspektive, die ekklesiologische, sakramententheologische und christologische Aspekte unter eschatologischen Vorzeichen zusammenfasst:

Für den Kirchenbegriff des Urchristentums ist es wesentlich, dass er primär gar kein soziologischer, sondern ein eschatologischer Begriff ist. Der Tod Christi bedeutet nach urchristlichem Glauben den Untergang des Kosmos des jüdischen Tempels und sarkischen Leibes; seine Auferstehung dagegen die Schöpfung eines neuen Kosmos, eines neuen Tempels und einer neuen Leiblichkeit. In den Sakramenten setzt sich in einem gewissen Sinne das entscheidende Geschehen im Leben Jesu (Tod und Auferstehung) fort, während es auf der anderen Seite zum Wesen des Sakramentenbegriffs gehört, dass er keine reine Mysterienhandlung ist, sondern mit einem eschatologischen Vorbehalt versehen ist und damit zugleich auch auf die Zukunft verweist. So *sind* wir zwar schon mit Christus in der Taufe gestorben und begraben (Röm 6, 4f), aber charakteristischerweise sagt Paulus nun nicht – erst mit dieser Aussage würde die Taufe zu einer wirklichen Mysterienfeier – sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*.²²

Der Hauptsatz dieses theologischen Panoramas ist, dass der «Kirchenbegriff des Urchristentums» ein «*eschatologischer Begriff*» ist. Dies wird christologisch in der Auferstehung Jesu Christi verankert und dann sakramententheologisch, vor allem mit Blick auf die Taufe, konkretisiert: Der eschatologische Charakter der Kirche zeigt sich darin, dass sie unvollendet ist, indem sie die in Christus bereits vollzogene Auferstehung der Toten noch erwartet. Für diesen noch zu erwartenden Zustand der Vollendung gebraucht Peter-

son den Begriff «Zukunft», was hier durchaus den Eindruck erweckt, dass es sich bei der ausstehenden Totenerweckung, der Schaffung einer neuen Leiblichkeit und eines neuen Kosmos um eschatologische, aber zeitliche Vorgänge handelt.

Die nächsten Belege bei Peterson stammen aus der bereits erwähnten Bonner Römerbriefvorlesung, deren erste Fassung auf das Jahr 1925 zu datieren ist. In diesem Text begegnet der Begriff insgesamt fünf Mal²³ und zwar vor allem im Zusammenhang mit der Tauftheologie von Röm 6. Auch hier weist Peterson darauf hin, dass der altkirchliche Sakramentenbegriff nicht in Analogie zu Mysterienhandlungen heidnischer Kulte zu verstehen sei, da «der Parallelismus von Tod und Auferstehung *nicht* restlos durchgeführt ist». Paulus sage eben nicht, «daß wir mit Christus auferstanden sind, sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*».²⁴ Diesen Sachverhalt bezeichnet er als den eschatologischen Vorbehalt im Sakramentenbegriff.

Auch wenn damit der Wortlaut aus der Mystikvorlesung teilweise aufgenommen wird, steht der Begriff des eschatologischen Vorbehaltes in Petersons Römerbriefauslegung doch in einem spezifischen Zusammenhang, der den Sinn des Begriffs gegenüber dem früheren Gebrauch verändern könnte.²⁵ Petersons Deutung der paulinischen Tauftheologie kann hier zwar nicht ausführlich vorgestellt werden kann.²⁶ Festhalten lässt sich aber, dass der Exeget ihr eine Wendung gegeben hat, die der noch ausstehenden eschatologischen «Zukunft» ihre Zeitlichkeit weitgehend zu nehmen scheint. Das hängt vor allem mit der kreuzestheologischen Deutung der Taufe zusammen, die der eschatologischen Totenauferweckung vorgeschaltet ist. Peterson versteht die Kreuzigung, an der der Christ in der Taufe teilhat, als objektive und reale Vernichtung des sündigen Leibes Adams.²⁷ Er betont zwar, dass Erlösung keine grundsätzliche Befreiung von allem Leibhaften darstellt: «Leiblichkeit gehört zum alten Äon, Leiblichkeit gehört zum neuen Äon.»²⁸ Es steht jedoch infrage, ob es zwischen der Leiblichkeit des irdischen und sündigen Menschen und der verklärten des Auferstandenen irgendein Kontinuum gibt. Peterson erweckt hier mehrfach den Eindruck, als handle es sich hierbei um ein bloßes Neben- oder Nacheinander.²⁹ Die Verknüpfung von sarkisch-irdischer und pneumatisch-himmlischer Leiblichkeit läge demnach allein im objektiv-sakramentalen Vorgang der Taufe, den Peterson hier als «Garantie» für die leibhafte Auferstehung des Christen verstehen will.³⁰ Petersons Polemik gegen den «Erlebnisharakter» des Sakramentes in diesem Zusammenhang verstärkt noch den Eindruck, dass die Taufe dem zeitlichen Menschen nichts zuspricht, das er an sich als Veränderung wahrnehmen könnte, sondern lediglich definitiv mitteilt, *dass* er in einer übergeschichtlichen und überzeitlichen Sphäre einmal mit einer neuen Form von Leiblichkeit bekleidet werden wird. Ob die im eschatologischen Vorbehalt

ausgedrückte Ausständigkeit der Zukunft hier noch eine zeitliche Wirkung hat, ist also fraglich.

Anders ist dies in der dritten Schrift, in der Peterson von einem eschatologischen Vorbehalt spricht. Es handelt sich dabei um ein Manuskriptkonvolut, das unter dem Titel «Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff» 2010 veröffentlicht wurde und tiefe Einblicke in Petersons theologisches Denken gewährt. Die zum größten Teil wohl Anfang 1926 entstandenen Manuskripte sind auch deshalb von besonderem Wert, weil sie anders als die Schriftauslegungen Petersons, wo nicht immer zwischen Bibeltext und Petersons Deutung zu unterscheiden ist, sehr eigenständig und – für Petersons Verhältnisse – relativ systematisch gehalten sind.

Peterson geht in seinen Studien von der profanen Bedeutung des griechischen Begriffs *ekklesia* aus, der die Vollversammlung der Bürger eines Stadtstaates, einer *pólis*, bezeichnet. Die Unterscheidung von *ekklesia* und *pólis* wendet er dann auch auf die Kirche an. Die *pólis* – Peterson bezeichnet sie als «Himmelsstadt» – ist mit Christus und den Zwölf Aposteln gegründet³¹, befindet sich nun aber im Himmel. Peterson betont also ihren zeitlichen Anfang in einem Offenbarungsgeschehen, das er als «absolute Entscheidung» kennzeichnet.³² Mit Blick auf diese himmlische Kirche «konstituiert» sich nun die irdische Kirche, die *ekklesia*, indem sie mit der Himmelsstadt «in Kult und Sakrament in eine aktualisierende Beziehung tritt.»³³ Es ergibt sich ein Gefüge, das Peterson wie folgt charakterisiert:

In dieser räumlichen Trennung, die durch den Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet wird, kommt nun auch der eschatologische Vorbehalt zum Ausdruck. Denn diese räumliche Spanne ist zugleich auch Ausdruck für die zeitliche Spanne, die noch zwischen Christi erster und zweiter Ankunft liegt. Wenn die Himmelsstadt sich am Ende der Tage auf die Erde niederlässt, dann wird der Gegensatz von Ekklesia und Polis ebenso aufgehoben sein wie der Gegensatz von Himmel und Erde. Dann wird es keine Kirche mehr geben, sondern nur noch Gemeinde, eine Gemeinde der Heiligen. Dann, aber auch erst dann, wird das Reich Gottes hereinbrechen in Kraft.

Peterson zufolge ist der altchristliche Kirchenbegriff also durch eine räumliche Unterscheidung gekennzeichnet, die eine zeitliche Spanne freisetzt. Himmelsstadt und *ekklesia* sind, auch wenn die eine im Himmel und die andere auf Erden ist, doch beide eschatologische *und* zeitliche Größen.

Diese «zeitliche Spanne» zwischen *ekklesia* und Himmelsstadt, die zugleich eine Unterscheidung und partielle Identifikation von Kirche und Reich Gottes darstellt, setzt nun bestimmte politische Konsequenzen frei. So führt Peterson aus, dass die «Kirche notwendig anti-imperialistisch sei»: «Die Kirche kann aber niemals, ohne den christlichen Glauben zu verraten, wie ich meine, das Verlangen nach einem neuen Imperium sanktionieren. Sie kann es darum nicht, weil sie damit sich selbst aufgeben und den Glau-

ben an das kommende Imperium Gottes verleugnen würde.»³⁴ Die Unterscheidung von *ekklesia* und Himmelsstadt – oder anders gewendet: von Kirche und Reich Gottes – setzt also ein kritisches Verhältnis des Christentums zum Politischen frei, insofern es «imperiale» Züge zeigt.

Was dies bedeutet, hat Peterson vor allem in seinen Auslegungen der Johannesoffenbarung aus den dreißiger Jahren deutlich gemacht, wo er eine Verbindung zwischen der Verehrung des römischen Gottkaisers und dem nationalsozialistischen Führerkult herstellt.³⁵ In dieser Absicht heißt es im Text «Der Kaiserkult» über den römischen *princeps*: «Er ist der Gott der Massen im Imperium Romanum geworden, weil sich die politische Ordnung der Polis aufgelöst hatte. [...] Der Kaiser ist der präsente und körperhafte Gott, der im Kaiserbild sozusagen seine sakramentale Repräsentation hat.»³⁶ Diese Situation, in der sich die politische Ordnung in der Gestalt des Kaisers selbst vergöttlicht, bringt Peterson zufolge die Apokalypse des Sehers von Patmos hervor, in der die Christen Christus als Gegenkaiser anrufen³⁷ – eine Situation, die Peterson in den dreißiger Jahren offenbar wieder für gekommen hielt.

5. Peterson gegen Barth oder die Frage nach der Kirche in der Dialektik der eschatologischen Zeit

Was macht die Rede vom eschatologischen Vorbehalt bei Peterson nun aus und gibt es einen Unterschied zu Barth? An Petersons Gebrauch des Begriffs fällt zunächst der ekklesiologische Fokus auf. Insbesondere die Ekklesia-Manuskripte zeigen, dass der eschatologische Vorbehalt im Kern eine Aussage über die Kirche ist: Er bezeichnet die räumliche und zeitliche Spanne, die zwischen Kirche und Reich Gottes besteht. Hält man sich an das, was Peterson darunter in den Ekklesia-Manuskripten versteht, zeigt sich eine ganz ähnliche Dialektik der eschatologischen Zeit wie bei Barth.

So ist auch bei Peterson die endgültige Aufrichtung des Reiches Gottes zu allererst Gericht über die sündig in sich selbst verschlossene Welt, darunter besonders der Selbstüberhebungsdrang des Politischen, wie er in imperialen Bestrebungen und der Selbstdivinisierung einer totalitären politischen Ordnung zum Ausdruck kommt. Dieser Vorgang ist auch für Peterson ein eschatologischer und zeitlicher, was besonders dadurch deutlich wird, dass Peterson die Himmelsstadt, die sich am Ende der Tage auf die Erde herabsenkt und damit das Reich Gottes heraufführt, selbst als eine durch Gottes Tat in der Geschichte angebrochene Größe versteht, die nach der Himmelfahrt Christi im Himmel fortbesteht. Das «Noch nicht» bezeichnet also wie bei dem Schweizer Dialektiker ein noch gesteigertes Umgestalten der Schöpfung durch Gott.

Was das «Schon» anbetrifft, ist Peterson nun allerdings der radikalere und explizitere Theologe: Es ist nicht nur die *Erwartung* des Kommenden, die die zeitlichen Folgen des endzeitlichen Handelns Gottes schon in der Geschichte anfanghaft freisetzt, sondern Gott selbst handelt in den Vollzügen der Kirche bereits endzeitlich. Für Peterson ist die Zeit der Kirche ganz zentral durch die Abwesenheit Christi bestimmt, eine Abwesenheit, die mit der Himmelfahrt Christi begann und mit seiner Wiederkunft enden wird. Solange Christus aber abwesend ist, wird die in seinem Tod und seiner Auferstehung liegende eschatologische Tat Gottes von der Kirche präsent gehalten und in der Zeit aktualisiert. Deutlicher als Barth verknüpft Peterson also das, was bei jenem «Versöhnung» und «Erlösung» heißt. Das aber bedeutet, dass die Kirche stärker als Ort der anfänglichen Verwirklichung des Reiches Gottes in den Blick rückt.

An dieser Stelle brechen nun die bereits angesprochenen grundsätzlicheren Differenzen zwischen Barth und Peterson auf. Während Barth auch die Kirche, wenn auch nicht in gleicher Weise wie die politische Ordnung, unter die endzeitliche krisenförmige Tat Gottes gestellt sehen wollte, verstand Peterson die Kirche, insbesondere in ihren liturgischen und repräsentativen Akten, als Ort der punktuellen Vorwegnahme dieser Tat. Oder mit Blick auf den eschatologischen Vorbehalt gesprochen: Was bei Barth subjektive Antizipation des «Noch nicht» ist, ist bei Peterson Gottes geschichtlich Gestalt gewinnende Tat. An dieser Differenz entzündete sich immer wieder Petersons Kritik an Barth und den Dialektikern. Dabei ging es jedoch nie darum, den gemeinsamen offenbarungstheologischen Ausgangspunkt samt seiner kritisch-zeitlichen Signatur in Frage zu stellen, sondern ihn stärker zur Geltung zu bringen. Peterson bestand auf der ekklesiologischen Konkretisierung des eschatologischen Handelns Gottes, gerade auch, um das kritische Verhältnis der Offenbarung zur politischen Ordnung noch einmal zu steigern.³⁸

Für eine katholische Rezeption der Denkfigur des eschatologischen Vorbehalts scheint Petersons Konzeption daher eher geeignet als diejenige Barths. Zwar vermag der Schweizer Dialektiker deutlicher als sein zum Katholizismus konvertierter Freund die eschatologische Tat Gottes in Jesus Christus auch als Korrektiv der Kirche zu begreifen. Die Korrektivfunktion des Offenbarungsereignisses geht jedoch so weit, dass sie einen Zugang zum Offenbarungscharakter der sichtbaren Kirche zu verspielen droht. Peterson neigte demgegenüber zwar immer wieder zu steilen Identifikationen, die die Differenz zwischen dem Offenbarungsgeschehen und seiner kirchlichen Aktualisierung verwischen. Gleichwohl sieht Petersons Konzeption die Unterscheidung von Kirche und Reich Gottes an zentraler Stelle vor. Durch eine schlichte Identifikation wäre das von Peterson angestrebte eschatologische Kirchenverständnis gerade nicht zu erreichen. Denn die Kir-

che hat zu allererst die *Funktion* auf das Kommen des Reiches Gottes zu verweisen, indem sie es durch ihre sakramentalen Vollzüge «schon» jetzt in der Geschichte verortet und aktualisiert.

Peterson bleibt also trotz seiner Differenzen mit Barth auch in ekklesiologischer Hinsicht Dialektiker, wenn er festhält:

Gewiß, die Kirche ist nicht das Reich. Aber in der Kirche steckt etwas vom Reich, sowohl vom politischen Willen der Juden zum Gottesreich als auch vom Herrschaftsanspruch «der Zwölfe» im Gottesreich. Es ist richtig, daß der Kirche mit alledem *eine gewisse Zweideutigkeit* angeheftet ist. Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften.³⁹

Schließlich gilt auch für den in politischer Hinsicht noch kritischeren Peterson, was mit Blick auf Barths Aufsatz festgehalten wurde: Auf einer untergeordneten Ebene legitimiert die Ausständigkeit der Wiederkunft Christi auch den Bestand politischer Ordnungen. Solange die Differenz von Reich Gottes und Kirche, von Himmelsstadt und *ekklesia* besteht, sind die politische Ordnung und ihre Funktionserfordernisse grundsätzlich legitim.⁴⁰

6. *Katholische Aneignung eines dialektischen Begriffs: die Debatte zwischen Johann Baptist Metz und Hans Maier um die «Neue Politische Theologie»*

Was ist aus dieser dialektischen Konzeption des eschatologischen Vorbehaltes in der weiteren Rezeption geworden? Nur ein Schlaglicht ist hier noch möglich, das der katholischen Aneignung des Begriffs im Umfeld der «Neuen Politischen Theologie» gelten soll. Dabei zeigt sich, dass der dialektische Charakter des Begriffs grundsätzlich beibehalten wurde, wenn auch mit einigen charakteristischen Verschiebungen.

Bemerkenswert ist, dass in der zum Teil scharf geführten Auseinandersetzung zwischen Johann Baptist Metz und Hans Maier beide Seiten auf die Rede vom eschatologischen Vorbehalt zurückgegriffen haben. Metz verwendete den Begriff einerseits ganz im Sinne seiner dialektischen Vorläufer. So stellt er die antitotalitäre Stoßrichtung der Ausständigkeit des Reiches Gottes heraus und sieht, ganz ähnlich wie Peterson, die Kirche als diejenige Instanz an, die dies gegenüber einem sich selbst verschließenden Politischen kritisch artikuliert. Ausdrücklich geht es Metz dabei darum, Gottes endzeitliches Handeln als zeitliche Zukunft zu verstehen. «Die Kirche als Institution lebt ja selbst unter dem «eschatologischen Vorbehalt». [...] Die Hoffnung, die sie verkündet, ist nicht die Hoffnung auf die Kirche, sondern auf das Reich Gottes. So lebt die Kirche als Institution ihrer eigenen Vorläufigkeit.

Und sie muß diese eschatologische Vorläufigkeit institutionell dadurch realisieren, daß sie sich als Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen etabliert.»⁴¹

Andererseits hat Metz eine doppelte Akzentverschiebung an der Denkfigur vorgenommen: Zum einen ist bei ihm nicht mehr die Rede davon, dass der eschatologische Vorbehalt auf einer nachgeordneten Ebene durchaus auch die Funktion hat, die Legitimität des «natürlichen» Politischen zu sichern. Zum anderen hebt er deutlicher als seine dialektischen Vorgänger hervor, dass sich aus dem im «Noch nicht» des Reiches Gottes wurzelnden kritischen Verhältnis der Kirche zum Politischen eine *positive Gestalt* des Politischen ergibt, auch wenn diese primär in einer negativ-kritischen Praxis liegen soll.⁴² Der von Metz immer wieder eingeschränkte Primat der Praxis hat gerade den Zweck, konkrete politische Konsequenzen aus dem eschatologischen Vorbehalt abzuleiten. So sei er nicht nur «eine regulative Idee, sondern kritisch befreiender Imperativ für unsere Gegenwart». Die «Verheißungen, auf die er sich bezieht», «sind Ansporn und Auftrag, sie unter geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam zu machen und sie so zu «bewahrheiten»; denn die Wahrheit muß «getan» werden.»⁴³

Beide Akzentverschiebungen wurden von Hans Maier in seinen Repliken auf Metz aufgedeckt und ihrerseits mit dem eschatologischen Vorbehalt konfrontiert. So hat Maier zum einen herausgestellt, dass der eschatologische Vorbehalt keine Destruktion des Geschöpflichen bedeutet, sondern das «Noch nicht» zugleich eine Grenze markiert, die auf das Irdische legitimierend zurückverweist: «Zum Ernstnehmen des eschatologischen Vorbehalts gehört es auch, die konkrete Geschichte mit ihrem Dunkel und ihren Schrecken anzunehmen und nicht nur schwärmerisch den «aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißungen einer universalen Humanisierung der Welt» nachzujagen.»⁴⁴ Zum anderen hat Maier – unter maßgeblichen Rückgriff auf Petersons Kritik der politischen Theologie im Monotheismustraktat – bei Metz genau das identifizieren wollen, was die Rede vom eschatologischen Vorbehalt gerade zurückweisen sollte: die religiöse Legitimation einer bestimmten politischen Praxis. Maier macht den negativen Index, den die eschatologische Zeit bei Peterson wie bei Barth trägt, geltend, wenn er beklagt, dass der eschatologische Vorbehalt bei Metz «zu einem innergeschichtlichen Noch-Nicht» werde, «womit die Differenz zwischen der christlichen Botschaft und den modernen politischen Ideologien praktisch verschwindet.»⁴⁵ Allerdings zieht auch Maier aus der negativen Bestimmung des eschatologischen Vorbehaltes am Ende einen Schluss, der durchaus über Barth und Peterson hinausgeht: Die in der Denkfigur liegende Zurückweisung eines sich selbst vergöttlichenden Politischen versteht Maier nämlich als theologische Anerkennung neuzeitlicher Säkularisierungsprozesse.

Die durch das Christentum freigesetzte «Entdivinisierung» des Politischen sei dabei nicht nur «negativ als Exemption von theologischen Hegemonieansprüchen» zu verstehen, sondern ziele auf eine «konkret anvertraute, zur Gestaltung freigegebene Welt» und äußere sich «positiv als Erkenntnis der dieser Welt eingestifteten Rationalitätsstrukturen».⁴⁶

Obwohl also der dialektische Charakter der Rede vom eschatologischen Vorbehalt in der Debatte grundsätzlich erhalten bleibt und sogar von Maier gegen Metz ins Feld geführt wird, modifizieren *beide* Kontrahenten die Denkfigur auf eine charakteristische Weise. Die jeweiligen Akzentverschiebungen zielen, wenn auch in unterschiedlicher Form, darauf, die politischen Konsequenzen des eschatologischen Vorbehalts zu konkretisieren, indem sie zu klären versuchen, was *christliches politisches Handeln* unter modernen Bedingungen bedeutet. Sie stoßen damit zu einer Leerstelle der Denkfigur bei Barth und Peterson vor, die sich einerseits als konfessionsspezifisch, andererseits als zeitbedingt verstehen lässt.

Konfessionsspezifisch ist diese Leerstelle insofern, als sie aus dem bei Peterson wie bei Barth betonten aktiven eschatologischen Offenbarungshandeln Gottes folgt. Die eschatologischen Vorgänge sind zuvorderst Taten Gottes, der sündige Mensch dagegen der passiv davon betroffene. Folglich gerät auch die politische Ordnung primär als in ihrer kleinmütigen Selbstverschließung und hochmütigen Selbstüberhebung passiv getroffene in den Blick. Dieses Profil zeigt sich auch und gerade in Petersons ekklesiologischer Zuspitzung des eschatologischen Vorbehalts: in den Akten der Kirche handelt Gott vorgreifend endzeitlich und unterbricht damit fortlaufend den Hang des Politischen zur Selbstdivinisierung. Die Frage, wie *Menschen* aus dem Geist des Christentums politisch urteilen und handeln können, kann so nicht recht in den Blick geraten.

Metz sucht diese Leerstelle zu füllen, indem er die eschatologische Botschaft des Christentums als Handlungsperspektive für den Menschen versteht. Christliche Praxis soll das angebrochene Reich Gottes positiv Gestalt werden lassen, sie ist «endzeitlich orientiertes Handeln».⁴⁷ Maier wählt dagegen einen anderen Weg: Er hält daran fest, dass die eschatologische Botschaft des Christentums nicht direkt in politisches Handeln umzusetzen ist. Stattdessen setzt diese Botschaft das Politische ins Autonome frei und überantwortet es damit der «natürlichen» politischen Vernunft als Gestaltungsaufgabe. Letztlich lassen sich beide Wege als spezifisch katholische Reformulierungsversuche des eschatologischen Vorbehalts verstehen: So fährt Metz den aktualistischen Offenbarungsbegriff der Dialektiker zurück, da er den politisch handelnden Menschen immer erst auf den zweiten Blick thematisiert. Die Eschatologie, aus der bei Metz das politische Handeln der Christen hervorgehen soll, wird daher auch weniger offenbarungstheologisch und christologisch profiliert; die von den Dialektikern betonte Dif-

ferenz von Gott und Welt durch eine «Mundanisierung» der Eschatologie abgeschwächt.⁴⁸ Demgegenüber hält Hans Maier zwar stärker an einer Offenbarungstheologisch und christozentrisch begründeten Gott-Welt-Differenz fest. Auch er nimmt jedoch das akhafte «von oben» der Offenbarung, wie es bei Barth und Peterson begegnet, ein Stück weit zurück. Anders ließe sich die von ihm angezielte «Freisetzung» der Welt nicht erreichen, eine «Freisetzung», die bei Barth und vor allem bei Peterson immer wieder durch Akte der Kirche neu aktualisiert werden muss.⁴⁹

Die Modifikationen, die die beiden katholischen Kontrahenten der Debatte um die «Neue Politische Theologie» an der Denkfigur des eschatologischen Vorbehaltes vorgenommen haben, lassen sich jedoch nicht nur als konfessionsspezifische Reflexe deuten, sondern auch als Reaktion auf veränderte historische und politische Rahmenbedingungen. Waren Barth und Peterson in der krisengeschüttelten Zwischenkriegszeit äußert zurückhaltend darin, Entsprechungen zwischen den Konsequenzen der Christusoffenbarung und konkreten politischen Ordnungsformen auszuweisen, ermöglichte die demokratische Nachkriegsordnung neue, positive Verhältnisbestimmungen: Metz nimmt sie mit Blick auf ein gesellschaftskritisch-emanzipatives Programm vor, Maier mit Blick auf den demokratischen Verfassungsstaat, wenn er der eschatologischen Botschaft des Christentums eine «Affinität zu liberal-rechtsstaatlichen Prinzipien, zur Kodifikation konkreter Freiheit» zuschreibt.⁵⁰

Die in der katholischen Aneignung der Rede vom eschatologischen Vorbehalt vorgenommenen Veränderungen verweisen mithin auf neuralgische Punkte der dialektischen Konzeption des eschatologischen Vorbehaltes, die sich wahlweise als offene Fragen oder spezifisch katholische Aneignungsprobleme der Denkfigur verstehen lassen. Insbesondere die Frage nach den Kriterien der konkreten politischen Praxis von Christen stand in der katholischen Theologie der Nachkriegszeit im Raum. Beide Lösungen – die von Metz, als auch die von Maier favorisierte – blieben jedoch der dialektischen Konzeption der eschatologischen Zeit, wie sie bei Peterson und Barth zutage tritt, grundsätzlich verpflichtet. So hält Metz ausdrücklich fest, dass auch die positive Bestimmbarkeit einer christlichen politischen Praxis noch einmal dem eschatologischen Vorbehalt ausgesetzt ist. Sie findet an Gottes endzeitlichem Handeln ihr Maß. Die Kirche kann so nicht zum exklusiven Träger einer bestimmten politischen Praxis werden.⁵¹ Hans Maier hält an dieser Dialektik ohnehin stärker fest, schwächt sie aber ab, um eine Freisetzung des Politischen zu erreichen, die zu einem Entsprechungsverhältnis von christlicher Eschatologie und den Ordnungsprinzipien eines liberalen, demokratischen Verfassungsstaates führt. Im Hintergrund bleibt die dialektische Konzeption der eschatologischen Zeit jedoch durchaus erhalten, denn es bleibt Aufgabe der Kirche, die Freisetzung des Politischen

gegenüber einer «Theologisierung» des Politischen darzustellen. So sind nicht zuletzt Maiers eigene Einsprüche gegenüber Metz zu verstehen.

7. Fazit und Ausblick

Es hat sich gezeigt, dass das systematische Profil der Rede vom eschatologischen Vorbehalt in seinen wesentlichen Zügen bereits bei Peterson und Barth vorliegt. Die Veränderungen, die die Denkfigur im Rahmen ihrer katholischen Aneignung erfahren hat, bleiben demgegenüber Akzentverschiebungen. Die hierbei zutage tretenden Probleme lassen sich allerdings auch grundsätzlicher formulieren und gegen die dialektische Konzeption insgesamt wenden. Das hat in seiner Kritik an der «Neuen Politischen Theologie» beispielsweise Robert Spaemann getan. Spaemann nimmt an, dass Metz Rede vom eschatologischen Vorbehalt ihn gerade dazu hätte führen müssen, die grundsätzliche Vorläufigkeit alles zeitlich Politischen gegenüber der christlichen Eschatologie, die sich auf die Ewigkeit beziehe, festzuhalten.⁵² Das Verhältnis von Reich Gottes und politischer Ordnung interpretiert er also in den metaphysischen Kategorien von Zeit und Ewigkeit und beklagt, Metz' Rede vom Eschaton sei demgegenüber zweideutig.⁵³ Es ist jedoch diese Zweideutigkeit, die der Rede vom eschatologischen Vorbehalt von Anfang an anhaftet, ja die sie wesentlich ausmacht, wie Peterson in der oben angeführten Charakterisierung der Kirche ausdrücklich sagt.

Die Leistung des Begriffs liegt gerade darin, die klassische metaphysische Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit durch eine eschatologische Zeitkonzeption zu verflüssigen. Die theologiegeschichtliche Funktion dieser Verflüssigung zeigt sich an ihrem Ursprung bei Barth und Peterson: Nach dem Plausibilitätsverlust der kulturprotestantischen Synthese von Christentum und Kultur suchten beide das Christentum durch eine eschatologische Offenbarungskonzeption auf ein starkes, eigenes Fundament zu stellen, das zugleich eine neue Form, die gesellschaftliche Relevanz des Christentums auszuweisen, einschloss. Dabei sperrten sich Barth und Peterson gegen jede Form unmittelbarer, legitimierender Relevanz, sondern argumentierten negativ-dialektisch: Das eschatologische Offenbarungsgeschehen wendet sich gegen sündige Verfehlungen des Geschöpflichen, die zugleich als spezifisch moderne Pathologien des Politischen – insbesondere der völkische Nationalismus und Totalitarismus – identifizierbar waren. In dieser offenbarungstheologisch begründeten Kritik liegt – dialektisch gesehen – zugleich der positive Beitrag des Christentums zur Gestaltung einer politischen Ordnung. Auch wenn Peterson und Barth nicht so weit gingen, *Entsprechungen* der christlichen Offenbarung zu bestimmten politischen Ordnungsformen auszuweisen, sind diese Entsprechungen in ihrer dialek-

tischen Offenbarungskonzeption durchaus eingeschlossen. Diese Form von Relevanzausweis war nur durch eine partielle Verzeitlichung des Eschatons möglich. Die Akzentverschiebungen, die die Rede vom eschatologischen Vorbehalt in den katholischen Debatten um die «Neue Politische Theologie» erfahren hat, legen dies noch einmal offen, indem sie die von Barth und Peterson vorgegebene Möglichkeit eines christlichen Relevanzaufweises unter veränderten geschichtlichen Umständen zur Geltung bringen.

Eine Kritik der Rede vom eschatologischen Vorbehalt im Umfeld der «Neuen Politischen Theologie» kann daher nicht *gegen*, sondern nur *mit* dem dialektischen Charakter des Begriffs argumentieren, oder aber – das wäre die andere Alternative – das Innovative des Begriffs preisgeben. In diesem Fall sollte er jedoch besser nicht verwendet werden. Das bedeutet freilich nicht, dass sich die in der Denkfigur vorausgesetzte eschatologische Zeitkonzeption nicht auch kritisieren lässt und in einer solchen Kritik traditionell metaphysische Argumente ihren Platz haben können.⁵⁴ Die theologiegeschichtliche Leistung der Begriffsbildung wird jedoch nur dann sichtbar, wenn man die dialektischen Wurzeln zum Bedeutungskern der Rede vom eschatologischen Vorbehalt rechnet.

Welcher Fassung des eschatologischen Vorbehalts gehört die Zukunft? Es gibt gute Gründe, an Erik Peterson anzuschließen, wenn man die Rede vom eschatologischen Vorbehalt theologisch weitentwickeln möchte, und dies nicht nur, weil seine Ekklesiologie für eine katholische Position anschlussfähiger scheint. Petersons zeigt von allen Theologen, die den Begriff gebraucht haben, am meisten Interesse an der Denkfigur, indem er sie auch sakramententheologisch und christologisch zur Anwendung bringt.⁵⁵ Man mag daher auch beklagen, dass der Begriff in den Debatten um die «Neue Politische Theologie» demgegenüber dogmatisch verkümmert und auf seine kritisch-politische Funktion reduziert scheint.⁵⁶ Ein Rückgang auf Peterson kann allerdings nur bedeuten, den dialektischen Charakter des Begriffs, einschließlich seiner politischen Signatur, in anderen dogmatischen Lehrstücken zur Geltung zu bringen. Alles andere wäre nicht im Sinne des Urhebers.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. z.B. Andreas LINDEMANN, *Art. Eschatologie, III. Neues Testament*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Hans Dieter BETZ u.a., Bd. 2, 4. Aufl., Tübingen 1999, 1553–1559, hier 1553; Günter KLEIN, *Art. Eschatologie, IV. Neues Testament*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von Gerhard MÜLLER, Bd. 10, Berlin 1982, 270–299, bes. 283–287; Helmut MERKLEIN, *Eschatologie, B. Thematisch-inhaltlich, II. Biblisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von Walter KASPER, Bd. 3, 3. Aufl., Freiburg 1995, 866–872, hier 870. Zu Belegen in der spanisch- und italienischsprachigen Literatur vgl. Gabino URIBARRI, *La reserva escatológica. Genesi del concetto in Erik Peterson*, in: PATH 12 (2013) 273–313, 273, Fn. 1; sowie DERS., *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890–1960)*, in: *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003), 29–105. In diesen beiden Studien ist die Begriffsgeschichte des eschatologischen Vorbehaltes bisher am ausführlichsten untersucht. Die folgende Darstellung verdankt der gründlichen Quellenarbeit Uríbarri viel, auch wenn sie zum Teil zu anderen Schlüssen kommt.

² Johann Baptist METZ, *Das Problem einer «Politischen Theologie»*, in: DERS., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, 9–32, hier 14; 16. Nach diesen ersten Nennungen entfallen die Anführungszeichen. Weniger als Beleg, denn zur Erläuterung des Begriffs verweist Metz auf ein Zitat von Walter Benjamin, vgl. ebd., 14.

³ In seiner «Theologie der Hoffnung» bezieht sich Moltmann immer wieder auf Arbeiten Ernst KÄSEMANNs, insbesondere auf den Aufsatz: *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: ZThK 59 (1962) 257–284. Den Begriff des «eschatologischen Vorbehaltes» belegt Jürgen MOLTSMANN mit einem entsprechenden Verweis: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1966, 145.

⁴ Vgl. Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992, 490–491.

⁵ Vgl. Erik PETERSON, *Der Brief an die Römer*, Ausgewählte Schriften Bd. 6, hrsg. von Barbara NICHTWEISS, Würzburg 1997, 185.

⁶ Vgl. NICHTWEISS, Erik Peterson (s. Anm. 4), 490. Im Vorwort zu Käsemanns Römerbriefkommentar heißt es: «Als ich am dritten Tag meines ersten Semesters im Mai 1925 neugierig in Erik Petersons Vorlesung über den Römerbrief geriet, wurde damit über den Weg meines Studiums und, wie das einem Theologen geziemt, in gewisser Weise auch meines Lebens entschieden». Ernst KÄSEMANN, *An die Römer*, 2. Aufl. Tübingen 1974. Siehe zum Verhältnis Käsemanns zu Peterson auch Günter RÖHSE, *Der Neutestamentler Peterson und seine Spuren im Werk von Ernst Käsemann*, in: Michael MEYER-BLANCK (Hg.), *Erik Peterson und die Universität Bonn*, Würzburg 2014, 113–143.

⁷ Tiemo Rainer PETERS, *Der eschatologische Vorbehalt*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von Walter KASPER, Bd. 3, 3. Aufl., Freiburg 1995, 880–881.

⁸ Karl BARTH, *Die Kirche und die Kultur* (1926), in: DERS., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930*, hrsg. von Hermann SCHMIDT, Zürich 1994, 10–40.

⁹ Vgl. zur Beziehung der beiden Theologen NICHTWEISS, Erik Peterson (s. Anm. 4), 505–532. «Ich habe immer gemeint, dass wir uns theologisch nahestünden», heißt es in einem Brief noch 1935: Peterson an Barth, 13.9.1935, in: Erik PETERSON, *Theologie und Theologien. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, Ausgewählte Schriften, Bd. 9/2, hrsg. von Barbara NICHTWEISS, Würzburg 2009, 344.

¹⁰ Zur ausführlichen Begründung der systematischen Nähe Petersons und Barths darf ich verweisen auf: Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Paderborn 2017, 144–177.

¹¹ Vgl. zu den theologiegeschichtlichen Hintergründen den Überblick bei Gisbert GRESHAKE, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension der heutigen Theologie*, in: DERS. – Norbert LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg 1975, 11–37, bes. 12f.

¹² Karl BARTH, *Der Römerbrief*. (Zweite Fassung), hrsg. von Cornelis VON DER KOOI und Katja TOLSTAJA, Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke, Zürich 2010.

¹³ Vgl. dazu STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise* (s. Anm. 10), 274–278.

¹⁴ Vgl. dazu besonders ebd., 164–177.

¹⁵ BARTH, Kirche und Kultur (s. Anm. 8), 18.

¹⁶ Vgl. ebd., 27–28.

¹⁷ Ebd., 29.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 31.

²⁰ Ebd., 32.

²¹ Ebd.

²² Zit. nach URÍBARRI, La reserva escatologica (s. Anm. 1), 279, Fn. 24; kürzerer Auszug auch in den Anmerkungen der Herausgeberin in: Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, hrsg. von Barbara NICHTWEISS, Würzburg 2010, 44, Fn. 106. Hervorhebung im Orig. Textdifferenz bei «auch auf die Zukunft».

²³ PETERSON, Brief an die Römer (s. Anm. 5), 185; 189; 228; 238, 243.

²⁴ Ebd., 185.

²⁵ Ob dem so ist, wird sich erst nach vollständiger Edition der Mystikvorlesung überprüfen lassen.

²⁶ Siehe dazu STOLL, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise (s. Anm. 10), 296–302.

²⁷ «[I]m Tode Christi ist nicht einfach bloß der Leib des Jesus von Nazareth gestorben, sondern der Leib der Sünde, der Leib des alten Menschen, oder anders ausgedrückt: im Tode Christi ist die Sünde gestorben, die adamitische Sünde getilgt worden. Wenn ich also gesagt habe, daß in der Rechtfertigung nicht bloß Sünde vergeben werde, sondern auch real getilgt werde, so ist das so gemeint, daß, so real, wie Christus gestorben ist, so substantiell, wie sein Leib zerstört worden ist, ebenso real auch die Sünde Adams gestorben, ebenso substantiell auch der zum alten Äon, zu Adam gehörige Leib der Erbsünde – den Christus ja angenommen hatte – zerstört worden ist.» Erik PETERSON, Brief an die Römer (s. Anm. 5), 178.

²⁸ Ebd., 147.

²⁹ «Aus dem Mysterium des Menschensohnes heraus, der den Leib Adams annahm und ihn dem Kreuzestode aussetzte, um dann an die Stelle des gekreuzigten und vernichteten Leibes dieses Adam den Leib der Herrlichkeit des Auferstandenen, des anderen Menschen vom Himmel, zu setzen. Im Evangelium wird nicht einfach eine neue Zeit einer alten Zeit, eine neue Epoche einer alten Epoche gegenübergestellt, nein, da wird auch ein neuer Leib einem alten Leibe entgegengestellt.» Ebd. Meine Hervorhebung.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ PETERSON, *Ekklesia* (s. Anm. 22), 42.

³² Vgl. ebd., 43.

³³ Vgl. ebd., 41.

³⁴ Ebd., 44.

³⁵ Vgl. dazu die Texte in dem Band: Erik Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Ausgewählte Schriften Bd. 4, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 2004.

³⁶ Erik PETERSON, *Der Kaiserkult*, in: DERS., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Ausgewählte Schriften Bd. 4, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 2004, 7–12, hier 11.

³⁷ Vgl. Erik PETERSON, *Christus als Imperator*, in: DERS., *Theologische Traktate*, Ausgewählte Schriften Bd. 1, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994, 85–92.

³⁸ Das zeigen sehr deutlich PETERSONS im Nachlass aufgefundenen *Notizen zu einer Antwort auf Karl Barth*, in: DERS., *Theologie und Theologen. Texte*, Ausgewählte Schriften Bd. 9/1, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 2009, 582–589. Zur näheren Profilierung dieser These siehe STOLL, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise (s. Anm. 10), 164–177. Ob Peterson dies mit Blick auf sein Gesamtwerk gelungen ist oder im Spätwerk nicht doch Tendenzen zur Endzeitlichung des Eschatons, wie sie in Petersons Deutung der paulinischen Tauftheologie begegnen, die Oberhand gewonnen haben, wäre allerdings zu diskutieren, vgl. dazu ebd., 257–272.

³⁹ Erik PETERSON, *Die Kirche*, in: DERS., *Theologische Traktate*, Ausgewählte Schriften Bd. 1, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994, 247–257, hier 254. Meine Hervorhebung.

⁴⁰ Petersons Position schillert hier zwischen einer allgemeinen Form der Legitimation der politischen Ordnung, wie sie in seiner Auslegung von Röm 13 zum Ausdruck kommt, und einer konkreten durch die explizite Christlichkeit des Staates wie sie beispielsweise im Text «Zeuge der Wahrheit» begegnet: Vgl. PETERSON, Brief an die Römer (s. Anm. 5), 343–344; DERS., *Zeuge der Wahrheit*, in: DERS., *Theologische Traktate*, Ausgewählte Schriften Bd. 1, hrsg. von Barbara NICHT-WEISS, Würzburg 1994, 95–129, hier 125. Zu dieser «katechontischen» Dimension des eschatologischen Vorbehalts bei Peterson siehe näher STOLL, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise (s. Anm. 10), 355–357.

⁴¹ METZ, Politische Theologie (s. Anm. 2), 16.

⁴² «Denn dieser «eschatologische Vorbehalt» bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart.» Ebd., 14. Tiemo Rainer PETERSON hebt in seinem Lexikonartikel eigens hervor, dass es Metz darum gegangen sei, die «theologisch-politische Bestimmtheit» des eschatologischen Vorbehalts zur Geltung zu bringen, vgl. Art. Eschatologischer Vorbehalt (s. Anm. 7), 880.

⁴³ METZ, Politische Theologie (s. Anm. 2), 14.

⁴⁴ Hans MAIER, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970, 83.

⁴⁵ Ebd., 26.

⁴⁶ Vgl. ebd., 57–58. Auch Metz hat in seinen Frühschriften von einer «Entdivinisierung» des Politischen durch das Christentum gesprochen und dies säkularisierungstheoretisch ausgewertet, vgl. Johann Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 30–32; 51–55. Dabei argumentiert jedoch nicht wie Maier im Gefolge von Petersons Monotheismusaufsatz offenbarungs- und trinitätstheologisch, sondern vor allem mit einer radikalisierten Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, die dann in der Neuzeit voll zur Geltung kommt.

⁴⁷ Vgl. ebd., 86.

⁴⁸ So gesteht Metz zu, dass die von ihm verfochtene politische Theologie auch als dialektische Theologie bezeichnet werden könnte, will dies jedoch nicht mit Barth in Verbindung bringen, da dort das Gott-Welt-Verhältnis als Paradoxie verstanden werde, was Barths Theologie «geschichtslos» wirken lasse, vgl. METZ, Politische Theologie (s. Anm. 2, 31). Bemerkenswert bleibt auch, dass Metz auf das Angebot seines protestantischen Pendanten Jürgen Moltmann, eine politische Theologie dezidiert offenbarungstheologisch und christozentrisch auszuarbeiten, nie recht eingegangen ist und stattdessen sein Konzept der *memoria passionis* als Beitrag zur Bestimmung der politischen Theologie als spezifisch christlicher verstanden wissen wollte, vgl. DERS., «Politische Theologie» in der Diskussion, in: DERS., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, 33–61, hier 47–51. Die Frühschriften Metz' sind demgegenüber christologischer akzentuiert, arbeiten jedoch vor allem mit dem Inkarnationsmotiv im Rahmen einer «Theologie der Welt», siehe dazu Jan-Heiner TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, 2. Aufl., Paderborn 2001, 49–66.

⁴⁹ Hier weicht Maier in der Tat von Peterson ab. Zwar betont er gegenüber Metz zu Recht, dass Petersons Kritik an der politischen Theologie im Monotheismustraktat keine dauerhafte und grundsätzliche Kritik an jeder Form politischer Macht ist, vgl. MAIER, Kritik der politischen Theologie (s. Anm. 44), 67, Fn. 122. Die von Maier kritisierte und als typisch protestantisch identifizierte Figur des dialektischen «Eingriffs» in das Politische (vgl. ebd., 57–58) prägt jedoch auch Petersons Sicht. Von einer durch das Christusgeschehen vollzogenen Freisetzung des Politischen geht Peterson zwar aus. Er hält es jedoch für notwendig, dass die Kirche an «kritischen Punkten» immer wieder in das Politische eingreift und damit die im Christusgeschehen liegende Entgöttlichung des Politischen aktualisiert: «Die Kirche kann keine Politik treiben, sie kann immer nur in die Politik eingreifen. [...] Aber gerade darin bekundet sich nun die eigentliche Würde der Kirche, denn damit drückt sie ja aus, daß ihr politisches Handeln nicht vom alten, sondern vom neuen Äon her bestimmt ist. Gerade in solchen Wendungen, wie «Eingriff», «Übergriff», kommt der transzendental-eschatologische Sinn der Kirchenpolitik zum Ausdruck.» PETERSON, Brief an die Römer (s. Anm. 5), 344.

⁵⁰ Vgl. MAIER, Kritik der politischen Theologie (s. Anm. 44), 82.

⁵¹ «Dieses »Ganze der Geschichte unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes« sagt gerade kritisch-negativ, daß es kein innerweltlich angebbares Subjekt der Gesamtgeschichte gibt, das dieses Ganze der Geschichte zum Inhalt seines politischen Handelns machen könnte.» METZ, Politische Theologie (s. Anm. 2), 31.

⁵² »Hinter dem Begriff des eschatologischen Vorbehalts steht [...] das klassische Verständnis der Eschatologie als einer Lehre von derjenigen Zukunft, die aller innerweltlich-kollektiven Geschichte jenseitig ist und die der Mensch mit seinem Tod erreicht.« Robert SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, 60–61.

⁵³ Einerseits würden »im Namen eschatologischer Theologie« Christen aufgefordert »linke Politik zu machen«, andererseits werde betont, »daß die christliche Hoffnung eine das Politische transzendierende Dimension habe.« Vgl. ebd., 61–62.

⁵⁴ Das führt tiefer in die Debatte um eine theologische Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit hinein. Dass im Umfeld der skizzierten eschatologischen Zeitkonzeption bisweilen eine gewisse Resistenz gegenüber philosophischen Argumenten besteht, ist dabei nicht zu leugnen. So hält etwa Oscar Cullmann, der übrigens nicht vom eschatologischen Vorbehalt spricht, sondern vor allem die Rede von der »Spannung« zwischen dem »Schon« und dem »Noch nicht« der neutestamentlichen Eschatologie geprägt hat, fest: »Wenn wir die urchristliche Vorstellung der Ewigkeit begreifen wollen, müssen wir uns vor allem bemühen, so unphilosophisch wie möglich zu denken.« Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1948, 55, Hervorhebung im Orig. Das kann theologisch sicher nicht das letzte Wort sein. Näher zu diesem Problem siehe den Beitrag von Helmut HOPING in diesem Heft, 531–538.

⁵⁵ Versuche, das Petersonsche Konzept des eschatologischen Vorbehalts zu synthetisieren und fortzuschreiben finden sich bei URÍBARRI, *La reserva escatologica* (s. Anm. 1), 304–312; sowie bei Kurt ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001; DERS., *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, in: Barbara NICHTWEISS, *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster 2000, 217–239.

⁵⁶ »Con Metz si verifica tuttavia uno svuotamento del concetto in favore della teologia politica, lasciando per strada il senso cristologico, ecclesiale, sacramentale, pneumatologica e antropologico.« URÍBARRI, *La reserva escatologica* (s. Anm. 1), 313.

ABSTRACT

The Eschatological Proviso: On the Dialectic Origins of a Theological Concept.

The article seeks to identify the meaning of a concept widely and unspecifically used in international theology today by tracing it back to its historical origin. The concept goes back to dialectic theologian Karl Barth and Erik Peterson, a protestant historian and Bible scholar who converted to Catholicism in 1930. In the writings of the two theologians of the 1920s the eschatological proviso is part of a dialectic understanding of eschatological revelation that redefines the distinction of time and eternity. Set up in opposition to liberal Protestantism in order to gain a new foundation of theology in revelation on the one hand, and to find a new way of articulating the political relevance of Christian faith on the other, similar thoughts are taken up by Catholic theologians in the 1960s. In the debate about a »political theology« between Johann Baptist Metz and Hans Maier the eschatological proviso is claimed by both sides. Nevertheless, the dialectic structure of the concept is not given up under its Catholic modifications. Therefore, the use of the term »eschatological proviso« should be limited to a meaning that takes into account its specific historical shape.

Keywords: Erik Peterson – Karl Barth – Hans Maier – Johann Baptist Metz – political theology – eschatology – dialectic theology

PETER HENRICI · BRIG

DIE GEGENWART IST ENTSCHEIDEND

Eine Meditation

Jeder Mensch hat seine eigene Zeit. Er hat seine Erinnerungen, die niemand so haben kann wie er. Er ist geworden in und aus einer Vergangenheit, die ihn geprägt hat, in ihm ihre geistigen und körperlichen Spuren hinterließ. Man muss geradezu sagen: Jeder Mensch ist seine Vergangenheit, unverwechselbar, unwiederholbar. Diese Vergangenheit haben viele andere Menschen und vielfältige Ereignisse mitgeprägt und mitgestaltet: In erster Linie Eltern, Geschwister, Lehrer, Kollegen und schließlich, mehr oder weniger einschneidend, das ganze Gewebe der Zeitgeschichte. Alle diese haben und hatten je wieder ihre eigene Vergangenheit. Diese Verflochtenheit vieler, letztlich aller Einzelzeiten bildet das, was wir «die Zeit» nennen. Um diese einigermaßen fassbar zu machen, haben die Menschen eine gemeinsame Zeitmessung erfunden, gestützt auf objektive Zeitstrukturen.

I

Doch so objektiv und nachprüfbar diese Zeitstrukturen sind: der Lauf der Gestirne, der Wechsel der Jahreszeiten, der Zerfall der Atome... – erst in der Betrachtung durch den Menschen werden sie formell zur Zeit. Nur der Mensch kann mit seinem geistigen Vermögen, Gedächtnis und Erinnerung, etwas als Vergangenheit festhalten, obwohl es nicht mehr da ist. Nur der Mensch kann den Lauf der Gestirne «zählen» und ihn so zum Zeitmaß machen, wie schon Aristoteles bemerkt hat.¹ Augustinus schließt daraus, verallgemeinernd, aber zu Recht, dass es Zeit im Vollsinn nur in einem Bewusstsein gibt: «tempora sunt in anima»², weil nur ein Bewusstsein die Vergangenheit, die nicht mehr ist, und die Zukunft, die es noch gar nicht gibt, in einer zerfließenden Gegenwart zusammenhalten kann, sodass sie zur

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof des Bistums Chur in Zürich, zuvor Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Zeit, genauer gesagt zum Zeitfluss wird. Es muss sich noch zeigen, ob wir Augustinus auch dann noch folgen sollen, wenn er die Zeit auf verschiedene Intentionen des Bewusstseins (Erinnerung, Erwartung, Aufmerksamkeit) reduziert.

Zumindest für die Zukunft wird man ihm recht geben müssen. Alles Zukünftige ist dadurch gekennzeichnet, dass es (noch) nicht ist, dass es nur sein oder eintreffen kann oder könnte, oder dann eben gerade nicht eintrifft. So sehr die verschiedenen Zukunftsmöglichkeiten durch das, was schon ist und was war, vorgezeichnet oder ausgeschlossen sein mögen; sie bleiben dennoch wesenhaft unbestimmt und vielfältig, nicht nur bezüglich ihres Eintreffens oder nicht Eintreffens, sondern ebenso sehr, ja noch mehr, bezüglich ihrer Ausgestaltung. Unter den objektiven Gegebenheiten, den «Seienden», lässt sich nichts Derartiges finden; nur ein kreativer Geist kann es, wenigstens in Frageform, entwerfen.

Bezüglich meiner persönlichen Zeit – und das heißt hier: bezüglich meiner eigenen Zukunft – zeigt sich das an dem einzigen absolut Sicherem, das ich über meine Zukunft sagen kann: «Ich werde einmal sterben». An dieser Gewissheit hat Sokrates seine Philosophie festgemacht, und sie ist zum Urbeispiel für den aristotelischen Syllogismus geworden. Doch darüber, wann, wo und wie dieses höchst Gewisse eintreten wird, kann ich und können auch andere nichts Gewisses aussagen; wir können davon höchstens eine mehr oder weniger begründete Vorahnung haben. Nur das Eine weiß ich: Alle anderen nur erdenklichen Zukunftsmöglichkeiten gibt es für mich nur, sofern diese eine, die einzig gewisse Möglichkeit sich nicht verwirklicht. Ich habe eine Zukunft, wenn und insofern ich nicht sterbe. Dass heute nicht wenige durch bewusstes Sterbenwollen (Selbsttötung, aktive Sterbehilfe) dieser Zukunft zu entkommen suchen – wie im ausgehenden Altertum die Stoiker – gehört zum anthropologisch Bedenklichsten unserer Zeit; gerade das gewiss-ungewisse Wissen um sein eigenes Sterben zeichnet ja den Menschen vor dem Tier aus.

Anders steht es mit meiner Vergangenheit. So sehr ich sie jetzt bedauern oder bereuen mag, ich kann sie nicht im Geringsten abändern oder ungeschehen machen. Mit eiserner Notwendigkeit lastet sie auf mir; sie bestimmt mich und grenzt auch meine Zukunftsmöglichkeiten ein oder weitet sie aus. In philosophischer Sprache lässt sich der Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit dadurch kennzeichnen, dass bezüglich der Vergangenheit das Kontradiktionsprinzip in der von Bernhard von Clairvaux und Descartes festgestellten Form gilt: «Quod factum est, infectum fieri nequit»³ – Was einmal geschehen ist, kann nicht mehr ungeschehen gemacht werden. Ergänzend wäre hinzuzufügen: Auch was einmal versäumt wurde, kann so nicht mehr nachgeholt werden. Das Eine schließt sein Anderes endgültig und unwiderruflich aus.

Bezüglich des Zukünftigen, des bloß Möglichen gilt das Kontradiktionsprinzip nicht. Wer dennoch kontradiktorische Aussagen davon macht: «Wenn A, dann unmöglich nicht-A», der projiziert das Zukünftige, bewusst oder unbewusst, in eine Vergangenheit. Die Zukunft als solche kennt nichts Unabänderliches; sie kennt nur entgegengesetzte Möglichkeiten, die sich erst dann ausschließen, wenn eine der beiden verwirklicht, das heißt Vergangenheit wird. Derartige Möglichkeiten bilden, philosophisch gesprochen, konträre Gegensatzpaare, die zwar nicht beide gleichzeitig verwirklicht werden können, die aber beide zugleich bloße Möglichkeit bleiben oder gar unmöglich werden können. Diese nennen wir dann «verpasste Möglichkeiten». Jedes Menschenleben besteht, realistisch gesehen, aus viel mehr verpassten Möglichkeiten als aus tatsächlich Verwirklichtem.

Jedes Menschenleben hat so seine eigene Zeit. Im Jetzt scheint es dahinzugleiten zwischen Verpasstem und Verwirklichtem. Wenn unser Leben nur ein Dahingleiten wäre, müssten wir das so sehen. Doch je erwachsener ein Mensch wird, umso weniger lässt er sich einfach dahingleiten. Das beginnt schon mit dem ersten und zweiten Trotzalter, und es bleibt ein Kennzeichen des Menschen, dass er Nein sagen kann. Wer Nein sagen kann, kann auch auswählen. In jedem Augenblick eröffnet sich ihm die Zukunft als eine, wenn auch eingegrenzte, Vielfalt von Möglichkeiten. Verwirklichen aber kann er immer nur eine davon. Ich kann nicht zugleich weiterlesen und das Buch weglegen. Indem ich die eine Möglichkeit ergreife (und wäre das auch nur das Fortfahren mit dem gleichen Tun), sage ich, bewusst oder meist völlig unbewusst, Nein zu allen andern Möglichkeiten. Ob ich es will oder nicht, ob ich es weiß oder nicht, ich treffe in jedem Augenblick meines Lebens eine nicht mehr rückgängig zu machende Entscheidung: Ich schaffe Vergangenheit. Sie wird meine Zukunft mitbestimmen.

II

Wir wollten über die Zeit nachdenken und mussten deshalb über Vergangenheit und Zukunft nachdenken. Ohne sie gäbe es keine Zeit. Doch das Wichtigste an der Zeit ist die Gegenwart, die Zeit, in der ich jetzt lebe, deren Dahinfließen ich erlebe, und wo ich wirklich «in der Zeit bin». In diesem «Augenblick», der psychologisch gesehen durchaus eine gewisse Erstreckung aufweisen kann⁴, treffe ich notgedrungen je und je eine Auswahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die sich mir jetzt, in diesem Augenblick stellen. Es ist sogar mehr als eine bloße Auswahl; es handelt sich um eine echte Entscheidung, weil das, was ich wähle, unwiderruflich zu meiner Vergangenheit wird. Sie ist nie wieder rückgängig zu machen und wird auch meine ganze Zukunft mitbestimmen. In gleicher Weise

wird das, was ich jetzt nicht wähle, ebenso unwiderrufflich etwas von mir Verpasstes sein.

Um das besser verstehen, weshalb so eine Art von Zwang, etwas Unentrinnbares auf mir lastet, müssen wir das ins Auge fassen, was wir bisher nur am Rande, sozusagen aus den Augenwinkeln betrachtet haben: mein Tun, mein Tätigsein. Zeit gibt es nur, wo etwas geschieht – dem stimmen wohl alle zu. Im Anschluss an Aristoteles und Augustinus haben wir jedoch gesehen, dass es Zeit in Vollsinn nur in einem Bewusstsein gibt, das von seiner Gegenwart aus auch Vergangenheit und Zukunft umgreift. Gegenwärtiges Geschehen in einem Bewusstsein aber ist Tätigkeit – selbst wenn diese nur im Beobachten eines Geschehens besteht oder im sich Sammeln in Untätigkeit. Wenn und weil ich in der Zeit bin, bin ich immer irgendwie tätig – wobei dieses «irgendwie» darauf hinweisen will, dass mein Körper auch dann tätig bleibt, wenn ich mich scheinbar der Untätigkeit hingeebe, wenn ich schlafe oder schlummere. Zumindest vorher habe ich mich mehr oder weniger ausdrücklich dafür entschieden und diesen meinen Entscheid nicht widerrufen. Mein Jetzt ist, ob ich es will oder nicht, immer ein Tätigsein auf Grund einer Entscheidung.

Daraus ergibt sich eine nicht unbedeutende Folgerung. Es heißt, dass mein Leben grundsätzlich je und je ethisch bewertbar ist. Ethisch bewertbar ist jede menschliche Entscheidung, da und wo und in dem Maße, als sie frei und bewusst erfolgt. Bei meinen Jetzt-Entscheidungen wird das nur selten im Vollsinn der Fall sein; doch diese Entscheidungen ergeben sich nicht zuletzt auch aus meiner ebenfalls entscheidungsbedingten Vergangenheit. So kann sich nach und nach eine Lebenslinie abzeichnen, die ethisch bewertbar wird. Ein wichtiges Kriterium für eine solche Bewertung wird sein, ob das, wofür ich mich jetzt entscheide, mit meiner ganzen Lebenslinie übereinstimmt, und ob diese Lebenslinie auf etwas Besseres oder etwas Schlechteres abzielt, als es die jetzt vorliegende, aber nicht ergriffene Möglichkeit wäre. Daraus ergibt sich eine Wertethik, genauer gesagt eine Haltungsethik, die mein ganzes jeweiliges Tun betrifft. Gebote und Verbote sind für sie nicht mehr, aber auch nicht weniger als orientierende Marksteine.⁵

Bin ich für meine jeweiligen Entscheidungen oder gar für meine ganze Lebenslinie verantwortlich? Das Frage sagt es schon: Sie bringt eine oder mehrere andere Personen ins Spiel, der oder denen ich Rede und Antwort zu stehen habe. Und das führt zur Entdeckung einer weiteren Dimension des Jetzt, die wir bisher vernachlässigt haben. Schon das Wort *Gegenwart* hätte darauf hinweisen können. Die Gegenwart ist die Zeit der Begegnung, in der das Sein-mit-andern aktuell wird. In der Vergangenheit bin ich zwar vielen andern Menschen begegnet, in der Zukunft werde ich vielleicht noch viel mehr Menschen begegnen; doch wirklich begegnen kann ich ihnen immer nur «jetzt». Was wir über das Verpasste oder Verwirklichte und

über das Erwartete gesagt haben, das wäre jetzt noch einmal bezüglich möglicher, erfolgter oder verpasster Begegnungen zu wiederholen. Vorerst nur das Eine: Wenn sich die Möglichkeit meines Sterbens verwirklicht, schließt das auch jede weitere Möglichkeit einer Begegnung aus. Dieser Abbruch jeder möglichen Begegnung ist zweifellos das anthropologisch wichtigste Merkmal des Todes.⁶

«Jetzt» stehe ich somit immer vor einer Entscheidung, und diese geschieht oft in Begegnung mit einer oder mehreren Personen, die sich «jetzt» ebenfalls vor eine Entscheidung gestellt sehen. Gleich wie meine Vergangenheit geprägt ist von gelungenen oder verpassten Begegnungen, so erschließt mir jede Begegnung, gerade jetzt, neue Zukunftsmöglichkeiten. Wenn ich mich dagegen entscheide, eine anstehende Begegnung zu verpassen, verschließe ich mir auch eine Reihe von weiteren Zukunftsmöglichkeiten.

III

Das mag genügen als wenigstens annähernde Beschreibung des menschlichen In-der-Zeit-Seins. Für einen religiösen und erst recht für einen christlich gläubigen Menschen kommt jedoch noch eine weitere, alles entscheidende Dimension hinzu. Das «Jetzt» ist immer und unabdingbar Entscheidung in Begegnung mit dem immer gegenwärtigen Gott. Es ist, ob ich es weiß oder nicht, ob ich es will oder nicht, immer auch Begegnung mit Gott und folglich Entscheidung (auch) Ihm gegenüber. «Jetzt», und immer nur «jetzt», kann ich Gott wirklich begegnen; doch «jetzt» ist diese Begegnung auch unausweichlich. Je nach Gottesverständnis kann das eine fast unerträgliche Last oder eine große Befreiung sein.

Auf dem Hintergrund solcher Überlegungen hat Kierkegaard seine Lehre vom «Augenblick» als der Begegnung mit Gott im Je-Jetzt entworfen. Er wollte damit den Unterschied aufheben zwischen den Aposteln, den «Jüngern erster Hand», die Jesus aus ihrem täglichen Umgang mit Ihm kannten, und uns Nachgeborenen, den «Jüngern zweiter Hand», die Ihn nur vom Hörensagen kennen. Um diesen Unterschied aufzuheben, weist er darauf hin, dass die Apostel im Glauben an die Gottheit Jesu ihm ebenso nahe (und ebenso fern) waren, wie wir ihm heute in diesem gleichen Glauben ebenso nahe (und ebenso fern) sind. Dieser Versuch Kierkegaards, den Zeitabstand zwischen Jesus und ihm (die «1844 Jahre») zu zernichten, lässt sich mit dem Versuch mancher Mystiker vergleichen, in ihrer Beschauung dem Zeitfluss zu entkommen.

Der christliche Glaube lehrt uns jedoch etwas anderes. Wirklich fassbar wird die (immer gegenwärtige) Gottesbegegnung für uns Menschen erst dort, wo Gott sich uns offenbart, wo Er uns zeigt, dass Er seinerseits uns

Menschen begegnen will. Diese Offenbarung aber geschah in der Zeit und im höchst möglichem Maß im Leben Jesu Christi. So wird die Zeit Jesu Christi zum sinngebenden Maßstab für unser eigenes In-der-Zeit-sein.

Die Menschwerdung des Gottessohnes brachte es mit sich, dass auch Er sein In-der-Zeit-Sein bekam. Als Jesus von Nazareth hatte auch Er eine Vergangenheit hinter sich: nicht nur und in erster Linie seine (unzeitliche) Präexistenz beim Vater, sondern vor allem die ganze Heilsgeschichte und in ihr aufgehoben das ganze Schöpfungsgeschehen. Sein gott-menschliches Personsein fasste diese ganze Vergangenheit in einer Weise zusammen, wie nur Er sie zusammenzufassen vermag. Zugleich aber hatte Er mehr Zukunft vor sich als je ein Mensch sie vor sich haben kann: menschlich-geschichtlich gesehen seine «Stunde», auf die Er in göttlichem Vorauswissen zuing, und darüber hinaus die ganze künftige Weltzeit bis zu seiner Wiederkunft am «jüngsten Tag». In diesem gott-menschlichen Horizont nahm auch sein Entscheiden und sein Begegnen in seinem «Je-Jetzt» eine neue, menschlich nicht zu erahnende Dimension an. Was Er entscheidet und wo Er begegnet, das wird entscheidend für die ganze Menschheit und bedingt als «absolute Vergangenheit» jedes weitere menschliche Entscheiden und Begegnen, indem es sie zugleich in den Horizont einer «absoluten Zukunft» stellt.

Die «Zeit nach Christus», in der ich lebe, ist nicht nur chronologisch, sondern qualitativ zu verstehen. Jedes «Jetzt» ist ein Jetzt «nach Christus», mitbedingt vom Leben Jesu Christi, und nicht nur ein Entscheiden Aug in Aug zum immer gegenwärtigen («ewigen») Gott. Zugleich aber eröffnet mir die Zukunft Jesu Christi eine ungeahnt weite Zukunft. Meine eigenen Möglichkeiten sind mitbedingt von der Zukunft Jesu Christi, von seiner schon verwirklichten Zukunft in Tod und Auferstehung (was für mich immer noch Zukunft bleibt) und von der für alle noch ausstehenden Zukunft seiner Wiederkunft.

Das bringt weitreichende Folgen mit sich. Das einzig Gewisse in meiner Zukunft, mein Sterben, bedeutet jetzt nicht mehr nur den Ausschluss aller anderen weltlich-geschichtlichen Möglichkeiten; es bedeutet auch den Aufbruch zu einer neuen, menschlich höchstens ersehbaren, geradezu unendlichen Möglichkeit. Über diese neu eröffnete Zukunft kann ich, wie über jede Zukunft, nichts Sicheres wissen; doch ich kann mit meinem Entscheiden entschlossen auf sie als Möglichkeit zugehen, genauer gesagt, sie stets in den Horizont meiner Möglichkeiten mit einbeziehen. Dieses Einbeziehen nennen wir «Hoffnung»; sie kann das ganze Leben beflügeln. Etwas Ähnliches ist vom weiteren Zukunftshorizont der Wiederkunft Christi zu sagen. Auch davon kann es kein Wissen geben; aber es gibt ein Hoffen. Und dieses Hoffen erlaubt mir, mein kleines Entscheiden im «Jetzt» in den Horizont der ganzen Menschheit und der ganzen Menschheitsgeschichte hineinzu stellen.

So viel über die Vergangenheit und die Zukunft Jesu Christi, die mein christliches Entscheiden als Vorgabe und Voraussicht mitbestimmen (können und sollen). Wie aber steht es mit der Begegnung im «Jetzt»? Begegne ich da nur dem ewigen Gott und dem überzeitlich gewordenen «Kyrios»? Oder kann ich auch dem menschengewordenen, zeitlichen Jesus begegnen? Augustinus sehnte sich, aus der Flüchtigkeit des Zeitlichen in die Beständigkeit des Ewigen zu gelangen: «Stabo et solidabor in te».⁷ Kierkegaard meinte: Begegnen kann ich nur dem ewigen Christus, dem paulinischen «Kyrios», so sehr ihm der zeitliche Jesus am Herzen lag.

Vielleicht dürfen wir eine andere Hypothese wagen. Zweifellos ist der Auferstandene und der beim Vater Thronende, der «Kyrios», allen Zeiten gegenwärtig, nicht zuletzt durch seinen Geist. Doch er ist gegenwärtig als der geschichtlich Gewordene, mit seinem zwar verklärten Menschenleib, der jedoch immer noch die Wundmale an sich trägt: das «Lamm, das aussah wie geschlachtet» (Offb 5,6). Die Gegenwart dieses geschichtlich gewordenen «Kyrios» drückt sich deshalb je und je auch in zeitlicher Form aus. Das ist das Mysterium der Kirche, seines «mystischen», d.h. sakramentalen Leibes,⁸ der mit der Zeit und in der Zeit wächst und sich entfaltet. Er wächst und entfaltet sich in der Verkündigung Jesu und in den «Mysterien»: der Liturgie und der Sakramente. Im Vollzug des kirchlichen Lebens begegnen wir Jesus mit seiner Vergangenheit und mit seiner Zukunft; das will die Liturgie mit ihrem scheinbar so unzeitlichen «Heute» ausdrücken. Das Wort des Evangeliums lässt uns «heute» dem begegnen, was «in jener Zeit» geschah, und was mich gerade heute zur Stellungnahme und Entscheidung auffordert – zumindest zu der Entscheidung, ob ich hinhören und hinschauen und Ihm so begegnen will oder nicht.

In den Sakramenten wirkt Christus durch den Priester heute an mir, was er damals gewirkt hat. Am deutlichsten zeigt sich das in der Eucharistie: In ihr wird zweifellos der verklärte Leib des Auferstandenen gegenwärtig (sonst wäre diese vervielfachte Gegenwart gar nicht möglich); doch es ist ein «Memoriale Passionis» nicht nur in der Trennung von Leib und Blut, sondern vor allem, weil es das (damals) vergossene Blut und der (damals) hingeebene Leib ist, der immer noch die Wundmale an sich trägt. Die Mitfeier der Eucharistie und vor allem die Kommunion lässt mich so an der Vergangenheit Jesu Christi teilhaben, aber zugleich auch an seiner Zukunft, wie die Akklamation nach den Einsetzungsworten deutlich macht. Ich werde damit in ein neues, bedeutungsvolleres «Jetzt» hineingestellt, das meinen Entscheidungen und Begegnungen größere Tragweite verleiht.⁹ Etwas Ähnliches lässt sich von den andern Sakramenten sagen, von der Taufe («Christus tauft»: Augustinus!), von der Buße, vom Weihesakrament. Es ist zwar immer der verklärte Auferstandene, der Kyrios, der wirkt; doch Er wirkt nicht dadurch, dass Er uns in

seine Ewigkeit emporhebt, sondern indem sich in unserer Zeit immer neu gegenwärtig macht.

Nicht zuletzt ist der zeitliche Jesus nicht erst in Wort und Sakrament, sondern schon in der in der Zeit (und nicht in der Ewigkeit) feiernden Gemeinde gegenwärtig¹⁰, namentlich wenn diese im Kirchenjahr immer wieder die Lebensgeschichte Jesu nachvollzieht – bis in der Vollendung, am Jüngsten Tag, auch die Zeit aufgehoben wird. Die Zeit der Kirche, die «1844 Jahre», sind deshalb keineswegs so belanglos, wie Kierkegaard es haben wollte.

Der Blick auf Jesus Christus kann so die Paradoxe unseres oben dargestellten In-der-Zeit-Seins erhellen. Das eine Paradox bestand darin, dass das «Jetzt», die Gegenwart, der verfliegende Augenblick, gerade er, entscheidend sein soll. Wer jedoch bedenkt, dass das «Jetzt» auch, und nur es, der Augenblick der möglichen und der möglicherweise verpassten Begegnung mit Jesus Christus, dem in die Zeit gekommenen Gott ist, dem wird es nicht allzu schwer fallen, den Augenblick, das «Jetzt», die Gegenwart wirklich ernst zu nehmen, zusammen mit der darin unvermeidlich geschehenden Entscheidung.

Das andere Paradox betrifft den Anfang der Zeit. Der Anfang meiner eigenen Zeit bleibt mir immer unerreichbar. Ich finde mich immer schon vor mitten in der Zeit; es bleibt mir verwehrt, an meinen ersten Anfang zurückzugehen – außer in belanglosen Phantasievorstellungen. Dass mein Dasein einmal angefangen hat, ist mir klar, aber wo und wie das war, können mir nicht einmal meine Eltern genau sagen. So liegt für mich der «Anfang» meiner Zeit immer irgendwie in der Mitte; erst von dieser Mitte aus gibt es für mich Zeit. Für die Geschichtszeit und für die Weltzeit gilt das Gleiche. Auch diese Zeit schlechthin ist letztlich festgemacht in ihrer Mitte. Erst von dieser Mitte aus, in der wir uns befinden, können wir an einen Anfang zurückzudenken versuchen oder, besser gesagt, ihn für uns konstruieren, wie den «Big Bang». Was war denn vor dem Big Bang? Auf dieses Paradox, dass der Anfang der Zeit für uns immer irgendwie in ihrer Mitte ist, kann die Zeit Jesu Christi einiges Licht bringen. Es war die Zeit des fleischgewordenen göttlichen Logos, durch den die Welt (und die Geschichte) allererst geworden ist. Doch diese alles begründende Zeit begann irgendwo in der Mitte der Zeit, «zur Zeit des Kaisers Augustus». So hat es seinen tiefen und guten Sinn, wenn wir alle unsere Zeit einteilen als Zeit «vor» und «nach Christus». Zeit gibt es, theologisch gesehen, nur von dieser Mitte der Zeit her. Erst diese alles entscheidenden Gegenwart, die Gegenwart Gottes in der Zeit, hat alles Frühere endgültig zu Vergangenheit gemacht und tritt in jedes Spätere als Vergangenheit ein. Und erst von ihr aus wurde eine Zukunft entworfen, die allen offensteht und die jede andere Zukunft mitbedingte. Alles andere wären nur sich wiederholende, und deshalb letztlich

zeitlose Kreisläufe. Auch meine Zeit, als entscheidendes «Jetzt» zwischen Vergangenheit und Zukunft, beruht letztlich auf dieser alle Zeit begründenden Mitte der Zeit. Ob ich es will oder nicht, ich lebe in der Zeit nach Christus; auch Er gehört zu meiner Vergangenheit, die meine Gegenwart stets mitbestimmt. Und zusammen mit der ganzen Menschheit lebe ich ebenso stets auf die Wiederkunft Christi hin, die «absolute Zukunft», wie Karl Rahner sagte.

ANMERKUNGEN

¹ ARISTOTELES, *Physik* Δ, 11, 219b 1–2; 220a 24–26.

² AUGUSTINUS, *Confessiones* XI, cap. 20.

³ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* V, VII, 26; RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, VI; *Principia philosophiae*, I, 49; vgl. auch MAURICE BLONDEL, *L'Action* (1893), 370.

⁴ Edmund HUSSERL (Edith Stein), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), in: *Husserliana*, Bd. x, Den Haag 1968, hier 8–39 (Retention). Vgl. auch Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, 154 («durée»).

⁵ Vgl. dazu Peter HENRICI, *Maurice Blondels Logique de la vie morale damals und heute*, in: DERS., *Philosophie als Glaubenserfahrung*, Freiburg – München, 2012, 290–306.

⁶ Kennzeichnend für die Totenerweckungen Jesu ist jeweils die Rückgabe in eine Verwandtschaftsbeziehung: zwischen Vater und Tochter (Mk 5, 22, Lk 8, 41), Mutter und Sohn (Lk 7, 11), Schwestern und Bruder (Joh 11).

⁷ AUGUSTINUS, *Confessiones* XI, cap. 30.

⁸ Vgl. Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln ²1995.

⁹ Das zeigt sich nicht zuletzt im richtig verstandenen Viatikum, das in altchristlicher Zeit dem Sterbenden als *phármakon athansías* im Mund mitgegeben wurde..

¹⁰ So die Konzilskonstitution *Sacrosanctum concilium*, 7.

ABSTRACT

The Presence is Decisive: a Meditation. This article reflects the interdependence of past, presence and future in human consciousness. There is an ontological difference between a fixed and unchangeable past on the one hand and the open possibilities of future on the other. Therefore it is the presence that makes the decisions, willing or unwilling. Meeting God here and now through Christ, who is the measure of all time, opens a perspective for the ethical and social dimension of time.

Keywords: time – presence – memory – Kierkegaard – Augustinus

HANS MAIER · MÜNCHEN

WIRD DIE CHRISTLICHE ZEITRECHNUNG BLEIBEN?

1. Christliche Zeitvorstellung – ihre politische Relevanz

Ein Fundament des modernen Verfassungsstaates hängt deutlich mit christlichen Überlieferungen zusammen: das Gefühl für den Wert der Zeit, ihre *Unwiederbringlichkeit* und *Unwiederholbarkeit* – und das daraus erwachsende «responsible government», die Wahrnehmung politischer Aufgaben in festen, kontrollierbaren Verantwortungszeiten und -räumen. Es hat sich dem westlichen Menschen in Jahrhunderten christlicher Erziehung tief eingeprägt, dass die Zeit eine Frist ist, begrenzt und kostbar, und dass sie unaufhaltsam voranschreitet, dem Ende zu. Aus diesem Gefühl erwuchs eine strenge Kultur der Lebensgestaltung, eine Ordnung des Zählens, Messens, Einteilens, die vom Stundengebet der Mönche bis zum Kalender der Kaufleute, vom altchristlichen «Ora et labora» bis zum modernen Countdown, vom Computus der Computisten, die im Frühmittelalter den Ostertermin berechneten, bis zum modernen Computer reicht. Arno Borst hat diese sprachlichen und geschichtlichen Zusammenhänge in seinem Buch «Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas»¹ eingehend dargestellt.

Das Christentum hat deutliche Spuren in unserem Zeitbewusstsein hinterlassen. Die Abkehr von sozial differenzierten Ortszeiten, die Zählung und Messung der Zeit nach allgemeinen Maßstäben, die Entstehung einer einheitlichen Weltzeit – das alles hängt mit der Kultur der Zeiteinteilung und Zeitverwendung zusammen, wie sie seit den Anfängen der Christenheit vor allem in den Klöstern (aber auch in der Liturgie, im christlichen Kalender, im Kirchenjahr) entwickelt worden war. Auch die modernen Instrumente der Zeitmessung sind in einer christlichen Zivilisation entstanden. Moderne Zeit als «gezählte Zeit» beginnt mit der mechanischen Uhr, beruhend

HANS MAIER, geb. 1931, ist em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie 1988–1999 Inhaber des Münchener Guardini Lehrstuhls. Er ist Gründungsmitglied und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

auf der Spindelhemmung mit Waagbalken, die im späteren Mittelalter – in Europas «Erster Moderne» – erfunden wurde. Zwar folgte die Konjunktur der Uhren bald eigenen wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen und modischen Gesetzen. Aber noch in der europäischen Expansion seit dem 15. Jahrhundert, in Mission und Kolonisation erscheinen Uhren zunächst in einem christlichen Kontext. Als europäische Jesuitenpatres im 16. Jahrhundert in China missionieren, führen sie Uhren mit sich – diese öffnen ihnen sogar die Pforten des kaiserlichen Palastes in Peking. Bis zur Auflösung ihrer Mission leitete immer ein Jesuit die Uhrenwerkstatt und -sammlung des Kaisers. Auch Franz Xaver soll schon 1550 Yoshitaka Ouchi, dem Gouverneur vom Yamaguchi, eine Uhr überreicht haben – nach allgemeiner Meinung die erste mechanische Uhr europäischer Herkunft in Japan.² Die Uhr ist ein Ausdruck der Herrschaft über die Zeit. Auch der christliche Kalender erwuchs aus einem Herrschaftsanspruch: Christi Herrschaft über die Zeit war für Christen der Anlass, die Orientierung an der kaiserlichen Zeitrechnung zu überprüfen – eine Entwicklung, die dann zu einer eigenen christlichen Zeitrechnung führte.

Auch der moderne Verfassungsstaat hat, wenigstens indirekt, einen seiner Ursprünge im christlichen Umgang mit der Zeit. Denn das Christentum macht politisches Handeln rechenschaftspflichtig vor Gott und dem Gewissen. Damit werden die überlieferten Formen politischer Identifikation des einzelnen mit der Bürgergemeinde brüchig. Es genügt jetzt nicht mehr, dass der politisch Handelnde für die Bürgerschaft das Äußerste wagt und sich mit seiner Gemeinde – wenn er erfolgreich ist und nicht untergeht – in ewigem Ruhm verbindet. Die bedingungslose bürgerliche Hingabe, der «Heimfall ans Allgemeine» (Jacob Burckhardt) – Kern des antiken politischen Ethos – wird in christlichen Zeiten fragwürdig. Die Vergöttlichung erfolgreicher Feldherrn, Magistrate, Kaiser erscheint nun als Blasphemie. Während die Antike in Gestalt des Heros und der Tragödie die Vergangenheit unmittelbar in die Gegenwart hineinreißt (und sie damit aus Zeit und Vergänglichkeit herausnehmen will), stellt das Christentum Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Verantwortungsräume der politisch Handelnden klar und scharf nebeneinander. Am Beispiel des Ruhmes enthüllt Augustin die Selbstbezogenheit, die latente Verantwortungs-Unfähigkeit der antiken politischen Kultur. Der Staat wird von ihm entschlossen in die Zeit gestellt und auf das Recht gegründet. Denn ohne Gerechtigkeit sind die Staaten nach seinem berühmten Wort nichts als «große Räuberbanden».³

Verantwortung wird in christlichen Zeiten neu und strenger gefasst: Wie der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft ablegen muss vor dem ewigen Richter, so wird jetzt auch der politische Bereich zum Raum persönlicher Verantwortung; jeder Schritt muss bedacht, jede Handlung überlegt und abgewogen werden. In den Fürstenspiegeln entwickeln sich For-

men einer religiös-pädagogischen Ethik. Mittelalterliche Politik arbeitet mit religiös begründeten Instrumenten und Sanktionen. In der Neuzeit macht die katholische Kirche die Herrscher rechenschaftspflichtig gegenüber Kirche, Priestertum, Gewissen. Im Protestantismus sind die institutionellen Gewichte schwächer, die inneren Gewisseninstanzen aber bestehen fort – von der bewusst kirchlichen Politik evangelischer «Betefürsten» zur Zeit der Reformation bis zu dem individualistischen Umgang Bismarcks mit den Losungen der Brüdergemeine.

Den entscheidenden Schritt zur *Organisation von Verantwortlichkeit* tut dann freilich erst der moderne Verfassungsstaat. Er schafft klare Verantwortungsräume und Verantwortungszeiten. Er macht deutlich, wer sich zu verantworten hat, in welchen zeitlichen Abständen, vor welchen Instanzen, mit welchen Verfahren der Bestätigung oder Verwerfung. Vor allem: Er zerlegt die Machtausübung und macht sie dadurch der Übersicht und Kontrolle zugänglich. Eine Vielzahl rechtlicher und politischer Verantwortungsfelder entsteht. Sie dehnen sich in der modernen Demokratie auf die ganze Breite des Staatslebens aus: *responsible government* heißt schließlich, dass die Herrschenden insgesamt den Beherrschten verantwortlich sind.

Zeit und Verantwortung – die Gegenwart bietet ein vielgestaltiges, oft verwirrendes Bild. Einerseits erleben wir, wie die kulturellen Folgen des Christentums in vielen Bereichen ihre letzte Steigerung erfahren – oft gelöst von ihrer Herkunft. Andererseits schwindet die Bereitschaft zur Übernahme und Weitergabe dieses Erbes – selbst unter Christen. Einerseits lässt die technische Zivilisation alle Menschen, und keineswegs nur die Christen, die unerbittliche Linearität der Geschichte empfinden – die schattenlose Verantwortlichkeit des Menschen in einer «weltlichen Welt». Andererseits erschrickt der Mensch vor seinen Taten: viele möchten ausbrechen aus dem christlich initiierten «Ein-für-allemal», hinein in alte und neue Kosmologien, in Esoterik, Wiederkehr des Gleichen, in Wiedergeburt und Wiederherstellung.

Die weite und diffuse Diskussion zu diesem Thema kann hier nicht referiert werden. Eines scheint mir aber sicher: Die christliche Zeitlinie darf nicht aufgegeben werden – sie kann auch nicht zum Kreis gebogen werden im Sinn einer «ewigen Wiederkehr». Fluchtbewegungen aus dem strikten Zusammenhang des «Gestern-Heute-Morgen» würden nicht nur das christliche Zeitverständnis preisgeben, sondern auch die Kultur der Verantwortung, ja die Struktur unseres öffentlichen Lebens im ganzen in Frage stellen. Wie will man politische und soziale Rechenschaftspflicht begründen, wenn an die Stelle des linearen Fortgangs der ewige Kreislauf tritt? Gilt dann nicht allein der Wille vor aller Vernunft, wird nicht jedes Recht notwendig zum Vorrecht der Mächtigen, landet man nicht notwendig in einer Gesellschaft, in der nichts wahr und daher alles erlaubt ist?

Wer dies feststellt, muss nicht blind sein gegenüber den Schwierigkeiten, denen die christliche Zeiterfahrung heute bei vielen begegnet. Sie ist häufig vom Fortschrittsparadigma überlagert worden; ihr personaler und geschichtlicher Charakter erscheint verdunkelt. Politisches Handeln von Christen ist aber mehr als eine mechanische Fortbewegung nach dem Gesetz des «größer, höher, schneller». Es ist eine Fortbewegung auf ein Ziel, ein Ende zu. Die Zeit hat einen Anfang und ein Ende. Der Christ weiß, dass das Ende immer schon nahe ist. So misstraut er den Programmen innergeschichtlicher Perfektibilität. Er weiß, dass der Fortschritt – den er begrüßt – nicht unendlich sein kann, weil die Welt auf ihr Ende zuläuft und eines Tages von «Gottes Zeit» eingeholt wird.

Diese Einsicht muss keineswegs bedrückend sein, sie kann befreiend wirken. Denn sie macht den Menschen fähig, über sachliche und pragmatische Lösungen in politischen Fragen nachzudenken. Auch der Christ soll und darf das bedenken, was das Zweite Vatikanum die «Autonomie der weltlichen Sachbereiche» genannt hat.⁴ Er weiß, dass ewiges Heil und irdisches Wohl nicht einfach identisch sind, dass man der «Welt unter Gott» nicht mit dem Gestus der Allwissenheit, noch weniger mit einem Auserwähltheitswahn begegnen darf. Und so kann er sich in den profanen Feldern von Wirtschaft, Politik, Kultur vertrauensvoll und ohne Zwang bewegen – «im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen», wie unser Grundgesetz behutsam und bescheiden sagt.

2. Vom Nutzen christlicher Zeitrechnung

Wir zählen unsere Zeit von Christi Geburt aus nach vorn und zurück. Diese in Europa, im Westen, aber auch in großen Teilen der übrigen Welt seit langem übliche christliche Zeitrechnung hat sich historisch in zwei Stufen entwickelt: Die Zählung *nach Christus* wird im sechsten nachchristlichen Jahrhundert gebräuchlich und ist von dieser Zeit an in der christlichen Welt (und bald darüber hinaus!) in ständiger Übung.⁵ Die Zählung der Jahre *vor Christus* wird dagegen erst sehr viel später üblich. Sie setzt sich erst im 18. Jahrhundert endgültig gegen die bis dahin vorherrschende sog. biblizistische Ära, die Zählung seit «Erschaffung der Welt», durch.

Ein Grund für den Sieg der christlichen retrospektiven Zeitrechnung über die biblizistische war ihre größere Genauigkeit. Während über den Beginn der Welterschöpfung weder zwischen Juden und Christen noch unter Christen Einigkeit bestand – die Schätzungen gingen um Jahrhunderte auseinander –, erlaubte ein Datum in der Mitte der Geschichte präzisere Datierungen, wie sie vor allem von der aufsteigenden historischen Wissenschaft immer dringender verlangt wurden. Deshalb setzte sich die «neue» Zeit-

rechnung – was zunächst erstaunen mag – gerade in der Zeit der Aufklärung durch, in einer Zeit also, die dem Christentum sonst in vielem kritisch gegenüberstand. Während noch Bossuet mit beiden Zählungen gearbeitet hatte, verwendete Voltaire in seinen Geschichtswerken die «volle» prospektive und retrospektive Zeit-Zählung: nach Christus und vor Christus.

Heute ist die christliche Zeitrechnung eine für Verkehr, Handel, Technik, Geschichtsschreibung und Medien verbindliche Welt-Chronologie – ein allgemein verwendetes Zeit-Esperanto. Wird das auch in Zukunft so sein? Oder wird die christliche Zeitrechnung eines Tages verblasen, ja absterben? Schließlich ist auf Erden nichts ewig, nicht Perioden, Ären, Kalender, noch nicht einmal Erinnerung und historischer Sinn.

Zunächst muss man feststellen, dass sich die christliche Zeitrechnung zwar weltweit durchgesetzt hat, jedoch in vielen Ländern nur als *Zweit-zählung* – als Zugeständnis an die Erfordernisse moderner Technik und westlicher Zivilisation. Von den mehr als sechs Milliarden der Weltbevölkerung sind etwa vier Milliarden solche Zweitrezipienten. Sie nutzen zwar die christliche Zeitrechnung und können sie als Mittel globaler Vernetzung kaum entbehren, aber sie halten auch an ihren eigenen Zählungen fest – das gilt für Buddhisten, Hindus, Muslime, es gilt auch für die Juden, für welche die alte Schöpfungschronologie nie ihre Gültigkeit verloren hat. Es wäre also denkbar, dass sich eines Tages neue Ären und Periodisierungen bildeten mit entsprechender globaler Wirkung. Es wäre sogar möglich, dass es ihnen gelänge, die christliche Zeitrechnung zurückzudrängen und durch andere Zählungen abzulösen.

An Alternativen und Gegen-Zeitrechnungen hat es auch schon in früheren Zeiten nicht gefehlt. Der erste massive Gegenentwurf zur christlichen Zeitrechnung war der «Republikanische Kalender» der Französischen Revolution, der von 1793 bis 1805 bestand. Mit geringerer Wirkung experimentierten im 19. Jahrhundert Anhänger Comtes und Nietzsches mit neuen Kalendern und neuen Zeitrechnungen – das blieb im allgemeinen auf kleine Kreise beschränkt und interessierte nicht allzu viele Menschen. Erst im 20. Jahrhundert verbreiteten sich dann wieder kollektive Gegenzeitrechnungen und Gegenkalender – im bolschewistischen Rußland, im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland.

Erfolgreich waren die Gegen-Zeitrechnungen freilich nie. Das lag wohl auch daran, dass sie sich frontal gegen eine mehr als 1300jährige kulturelle Übung wandten. Langfristig folgenreicher dürfte daher das Schwinden christlicher Überlieferungen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und in der Gegenwart vor allem in Europa sein.

Das Christentum hat, wie oben dargetan, deutliche Spuren in unserem Zeitbewusstsein hinterlassen. Werden seine Kräfte schwächer, dann dürften auch die Balancen von Arbeit und Freizeit, von genutzter und zweckfrei

erlebter Zeit rasch dahinschwinden. Mit der überlieferten Festzeit – verkörpert vor allem im Sonntag – geriete dann auch die Sozialzeit unter Druck, und Gewerkschaften und Arbeitnehmer wären wohl für sich allein zu schwach, sie gegen die moderne Arbeits- und Globalisierungsdynamik zu verteidigen. Vom Sonntag, wenn er überhaupt erhalten bliebe, wäre dann nicht viel mehr übrig als ein *Weekend*. Die alten komplexen Beziehungen von Arbeit und Freizeit würden nivelliert. Und mit der Ruhe am siebten Tag könnte auch die von Festen geprägte Ordnung des Jahres – und mit ihr die Zählung *post* und *ante* Christum – dahinfallen.

Aber es gibt auch Gründe, die für ein *Fortbestehen* der christlichen Zeitrechnung sprechen. Es sind vor allem drei. Erstens bietet – wie dargetan – eine «Zeit in der Zeit», die von einem Ereignis inmitten der Geschichte ausgeht, exaktere Möglichkeiten der Datierung als eine Anfangschronologie, bei der der Anfang immer strittig bleibt. Zweitens steckt in der christlichen Zeitrechnung, in der Wocheneinteilung, im Festkalender auch ein gerüttelt Maß «Sozialzeit». Die Dekadeneinteilungen der Französischen Revolution und der Sowjetunion sind ja vor allem daran gescheitert, dass sie die Arbeitszeit von sechs auf neun Tage ausdehnten, womit der Staat ein erhebliches Maß an Freizeit einfach «einzog». Dagegen hat sich sowohl zur Zeit Robespierres wie zu Zeiten Lenins berechtigter Widerstand der arbeitenden Bevölkerung erhoben. Denn längst gehörte die Ruhe am siebten Tag zum Standard moderner Zivilisationen – im 20. und 21. Jahrhundert hat sie weltweit grundrechtlichen Rang gewonnen.

Endlich sei ein Argument erwähnt, das außerhalb des Nützlichen, Praktischen, Rechenhaften liegt: die christliche Zeitrechnung und der mit ihr zusammenhängende Festkalender und seine Jahresgliederung *sind schön* – schön nicht im Sinn des Immergleichen, sondern gerade des Veränderlichen und Überraschenden.

Seit der Entscheidung des Konzils von Nikaia (325) liegt der Termin für Ostern bekanntlich auf dem ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond. Das setzte Jahrhunderte hindurch nicht nur eine Schar von Computisten in Lohn und Brot (und verhinderte in den «dark ages» das Absinken der mathematisch-astronomischen Kenntnisse unter einen Mindeststandard!). Es eröffnete auch dem sich differenzierenden Kirchenjahr (und später dem Arbeitsjahr!) wechselnde, immer neue Beziehungen zur Naturzeit. Ostern ist kein fixes Datum – es kann wie alle tagesdatierten Feste um sieben Tage schwanken, und dazu kommt noch die Differenz zwischen Mondphasen- und Sonnenmonatsdatum. So kann Ostern auf 35 verschiedene Daten zwischen dem 22. März und dem 25. April fallen. Und um diese 35 Tage verschieben sich auch alle Termine, die an Ostern geknüpft sind, von den Sonntagen der vierzigtagigen Fastenzeit und der fünfzigtagigen nachösterlichen Zeit bis zu Pfingsten, Himmelfahrt und Fronleichnam. Besonders

der Osterfestkreis steckt voller Turbulenzen und Überraschungen; erst mit der zweiten Jahreshälfte münden wir in ruhigere Zeit ein. So dreht sich das christliche Jahr – wie es der Marburger Historiker Peter Rück ausgedrückt hat – «nicht monoton im Kreis wie eine Uhr, sondern vielmehr wie ein funkelndes und tingelndes Karussell über einem Excenter».⁶

Ist ein solcher Gesichtspunkt nebensächlich oder «nur ästhetisch»? In einer Welt, die immer einheitlichere Züge trägt, in der alles Eigene, Unverwechselbare und Widerständige unter Angleichungs- und Anpassungsdruck gerät, sollte man wohl alles, was diesem Trend entgegenwirkt, zu stärken versuchen. Insofern könnte die Inschrift «Christus heri – hodie – semper», mit welcher die Deutsche Bundespost in ihrer Gedenkbriefmarke an das Jahr 2000 nach christlicher Zeitrechnung erinnerte, Akzeptanz auch bei Nichtchristen und Nichtgläubigen finden. Denn hier wird nicht einfach nur an ein Jubiläum erinnert, das, kaum gefeiert, wieder vergeht – hier wird auf etwas hingewiesen, was gemeinsamer Besitz vieler Menschen ist und was ihnen Halt und Orientierung geben kann in der rasch verfließenden Zeit.

ANMERKUNGEN

¹ Arno BORST, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin ³2004 (1990).

² Vgl. Carlo M. CIPOLLA, *Gezählte Zeit. Wie die mechanische Uhr das Leben veränderte*, 1996.

³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* IV, 4,1.

⁴ GS 36; hierzu Anton LOSINGER, *Iusta autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989, und Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN und Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886.

⁵ Hans MAIER, *Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte – ihre Bedeutung*, Freiburg 2008, 20f. 35ff.

⁶ Peter RÜCK, *Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr*, in: *Die Mechanik in den Künsten*, hg. von Hanno MÖBIUS und Jörg Jochen BERNS, 1990, 26.

ABSTRACT

Will the Christian Calendar Prevail? Its Benefit and Political Relevance. Not only do we measure our time according to the birth of Jesus Christ, Christianity also has left its mark on the human experience of time. The Christian calendar has strong influence on our culture, our politics etc. But it is not a matter of course that it will remain the world standard, especially today. Therefore this essay reviews the benefits and disadvantages of the christian measurement of time.

Keywords: history of the calendar – time measurement – linear time – political responsibility

TOBIAS MAYER · WIEN

DIE ABSOLUTE UHR

«Cox oder der Lauf der Zeit» – ein zeitphilosophischer Roman von
Christoph Ransmayr

Glück ist immer der Moment davor.

Judith Hermann¹

Der Erzähler Christoph Ransmayr ist ein Erkunder der *terra incognita*. Seine Geschichten stammen aus geographischen und zeitlichen Unbekanntheitszonen, sind aber nicht selten verwoben mit historischen Ereignissen und Personen. So auch in *Cox oder der Lauf der Zeit*, dem neuen Buch von Ransmayr, das seine Leser tief ins vormoderne China eintauchen lässt.² Der britische Uhrmacher James Cox, für seine fantastischen Automaten und Zeitmesser weithin bekannt, konstruierte Mitte des 18. Jahrhunderts eine barometrische, von Schwankungen des Luftdrucks angetriebene Uhr, die den Erfindertraum des *perpetuum mobile* verfolgt. Daran anknüpfend entwickelt Ransmayr einen philosophischen Abenteuerroman, in dessen Zentrum Probleme der Zeitmessung stehen. Bei der Lektüre hört man förmlich die Uhren ticken. Der Autor arbeitet mit feinmechanischer Präzision: Wie die vorherigen Romane (es ist erst der fünfte in gut 30 Jahren) muss man diesen gemächlich lesen, nicht zuletzt wegen des opulenten Stils und der vielschichtigen Dramaturgie seines Satzbaus.

Alister Cox heißt im Roman der Uhrmacher, den der chinesische Kaiser Qianlóng in die Verbotene Stadt holen lässt. Dort möge er ihm seine Kunstfertigkeit zu Diensten machen und ihn mit hochkomplexen Zeitmessgeräten erfreuen. Der Kaiser, eine gottgleiche Gestalt, dessen Kult keine Ungläubigen duldet und der mit einem Augenzwinkern den Tod seiner Untertanen verfügen kann, ist kein Auftraggeber wie jeder andere; die Titel «Herr der zehntausend Jahre», der «Unsterbliche», «Unbesiegbare», der

TOBIAS MAYER, geb. 1984, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien und Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

«Himmelsohn» und «Herr über Himmel und Erde» trägt er nicht umsonst. Es ist charakteristisch für diese politische Theologie mit ihren streng zereemoniellen Abläufen, dass der Allerhöchste stets unsichtbar bleibt – für den größten Teil des Hofstaats und ohnehin für das Volk – und doch alles sieht: er ist allmächtig, allwissend, allgegenwärtig. Die Geschichte steht daher von den ersten Seiten an unter unheilvollen Vorzeichen, weil zwischen Cox und Qianlóng eine Konkurrenz entsteht: Schon die Ankunft des englischen Großseglers im chinesischen Hafen, wo zur Stunde ein grausames Hinrichtungsspektakel im Gange ist, stiehlt der kaiserlichen Macht die Aufmerksamkeit der Menge – nach den Regeln dieser Theokratie ein Sakrileg. Andererseits wird von Beginn an eine Verwandtschaft des Geistes zwischen dem Uhrmacher und dem Kaiser angedeutet. Beide wissen oder meinen zu wissen, wohin die Wünsche und Gedanken des anderen gehen, beide träumen den gleichen Traum.

Die Uhren, die der Monarch bei Cox und seinen Gefährten in Auftrag gibt, haben nicht Präzision zum obersten Ziel, sie sollen nicht messen, *dass* die Zeit vergeht, sondern *wie*: denn «ob sie kriecht, stillsteht, fliegt oder uns in einer anderen ihrer ungezählten Geschwindigkeiten überwältigt – es liegt an uns, an den wie Kettenglieder miteinander verschlungenen Augenblicken unseres Lebens» (79). Der so über den Lauf der Zeit räsonierende Kaiser will als Betrachter selbst Teil der Uhr werden, er möchte dem Uhrwerk des Lebens die unterschiedlichen Vorzeichen menschlichen Empfindens geben: die Muße des spielenden Kindes, das Glück der Liebenden, die Angst der Todgeweihten. Bald zeigt sich, dass es einem Kaiser, der – so will es der Kult – selbst Herr der Zeit, Anfang und Ende ist, ja ohne den überhaupt keine Zeit wäre, mit mechanischen Spielereien nicht genug ist. Hat man es hier mit einem narzisstischen Despoten zu tun, dessen hybrider Wahn die Übereinstimmung von Weltzeit und eigener Lebenszeit will, oder mit einem Philosophenkaiser, den auch die Zeit der Anderen interessiert (wenn es auch die der zum Tode Verurteilten ist) und der die Zeit um ihrer selbst willen liebt? Sein letzter und größter Auftrag an die Engländer ist die Konstruktion einer Uhr, deren Lauf, einmal angestoßen, nie mehr enden wird. Ein Wunsch, den Meister Cox selbst schon lange hegt und den er nun für den Kaiser erfüllen soll: die absolute Uhr, ein Apparat zur Vermessung der Ewigkeit.

Im letzten Drittel des Romans steht die Arbeit an diesem als scheinbar vollkommen geschlossenes System gebauten Apparat im Zentrum. Zugleich verdichtet sich der Grundkonflikt der Geschichte zwischen Qianlóng und Cox, eine Konkurrenz der Gleichgesinnten, im Blick auf die Beherrschung der Zeit: Gelänge es dem Konstrukteur, ein ewiges Uhrwerk zu bauen, so könnte ihm das als Lästerung des Kaisers, der doch der Gebieter aller Zeit ist, ausgelegt und zum Verhängnis werden. Will sich Qianlóng wirklich als

Zeitforscher betätigen, oder geht es ihm nur um die Erprobung der Reichweite seiner Macht? Aber das Projekt der absoluten Uhr ist noch in einem anderen Sinne ein prometheisches: Sowohl Cox als auch Qianlóng treibt die Auflehnung gegen die Zeit selbst an, das Verlangen, sich mit ihr zu messen und ihre Absolutheit zu binden. Am Ende steht die Rache der Zeit an ihren Provokateuren, denn sie demonstriert ihre Macht in einem Augenblick von Fülle, der die Spannungsbögen der Geschichte bündelt. Im Ineinanderschließen von Erinnerungen, Hoffnungen und ästhetischer Epiphanie kommt es zu Cox' Zusammenbruch, der für ihn fatale Folgen haben könnte.

Er empfand, daß dieser eine Augenblick im Angesicht des Kaisers und seiner Geliebten keiner Zeit mehr angehörte, sondern ohne Anfang und ohne Ende war, um vieles kürzer als das Aufleuchten eines Meteoriten und doch von der Überfülle der Ewigkeit: von keiner Uhr zu messen, scheinbar ohne Ausdehnung wie ein Jahrmilliarden entfernter, glimmender Punkt am Firmament.

Vielleicht stand ein solches Licht jedem Menschen zu, war aber niemals und von niemandem festzuhalten, sondern irrte über Köpfen und Herzen dahin, hielt für einen unmeßbaren Augenblick inne, irrte weiter. Und wer darauf hoffte, daß dieses Glimmen, dieses Leuchten für immer verbunden bliebe mit einer Geliebten, einem Liebsten, folgte in Wahrheit nur einem labyrinthischen Weg. Und was er am Ende fand, war Asche. (281)

Zuletzt: Ransmayr bemerkt in einem Nachwort, dass der historische Qianlóng für eine Entscheidung berühmt geworden ist, die ihn unter den Herrschern Chinas einzigartig hervorhebt: den freiwilligen Thronverzicht. Dem Kaiser im Roman werden am Ende die Schlüssel zur Inbetriebnahme des *perpetuum mobile*, des Apparats zur Bezwingung der Endlichkeit, in die Hände gelegt. Ob er dem verhängnisvollen Missverhältnis, dass «ein Wesen mit endlicher Lebenszeit unendliche Wünsche hat»³, erliegt?

ANMERKUNGEN

¹ Judith HERMANN, *Sommerhaus, später. Erzählungen*, Frankfurt/M. 1998, 158.

² Christoph RANSMAYR, *Cox oder der Lauf der Zeit*, Frankfurt/M. 2016.

³ Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1986, 71f.

SIBYLLE LEWITSCHAROFF · BERLIN

LUTHER ALS SPRACHEREIGNIS

Für Jan-Heiner Tück, im Oktober 2016.

Das Streben nach Wahrheit leitete Martin Luther, zugleich besaß er eine Wahrheitsgewißheit und dadurch ein starkes Selbstvertrauen, welches immer die Gefahr birgt, an Selbstüberschätzung und Sturheit zu leiden. Und wahrlich, stur war der Kerl. Kein Kompromißkandidat. Er brüstete sich gern damit, niemals geheuchelt zu haben. Die Heuchelei war damals ein charakterbezeichnendes Wort stärkster Prägung, das höher im Negativkurs stand als heutigentags. Der Heuchler war ein Kandidat für die Hölle. Doch ein bißchen heucheln muß letztendlich jeder, wehe, wer von sich glaubt, er könne sich immer nur an die Wahrheit halten, und an nichts als an sie. Sigmund Freud hätte sinngemäß über so jemanden gesagt, er habe keinen blassen Schimmer, was sein Unbewußtes so alles mit ihm treibt.

Ein Hartredner war Luther, ein Dickkopf, ein Mann der Wucht, der mit Worten kräftig dreinhauen konnte, dessen eher grober Körper jedoch auch ein zartsinniges Herz besaß – davon zeugen die sanftmütigen und leisen Wörter, über die er ebenfalls in großer Zahl verfügte. Sie können sachte in die Ohren des Hörers und ins Gemüt des Lesers dringen. Vielleicht ist gerade dieses Hin und Her aus ungestümer Sprachkraft und feinhörigem Lauschen auf die innersten Seelenregungen, was es diesem Mann erlaubt hat, zu einem deutschen Zyklopen, einer Art Gewitterdämon des Geistes, zu werden, ohne als böser Poltergeist zu enden.

Man sehe sich genauer die Portraits an, die es von ihm gibt. In jüngeren Jahren wirkt der Mann noch zart. Später blickt uns ein Starkzehrer an – mit etwas grobem Gesicht, breit sich hinziehendem Mund und schon in mittleren Jahren der Bildung eines Doppelkinns, ein Antlitz, das die feineren Züge erst bei längerem Anschauen preisgibt. Da er gern aß und trank, schwitzte er sicher viel. Sein Gefährte Philipp Melanchthon wirkt daneben auch im

SIBYLLE LEWITSCHAROFF, geb. 1954 in Stuttgart, lebt und arbeitet in Berlin. Ihr literarisches Werk wurde 2013 mit dem Georg-Büchner-Preis ausgezeichnet. Zuletzt erschien ihr Roman »Das Pfingstwunder« (2016).

vorgerückten Alter wie ein jünglingshafter Spargel. Ihn stellt man sich trockener vor, seine Stimme leise. Luthers Stimme dagegen laut. Nach seinen Portraits zu urteilen, hätte er auch der Bürgermeister einer kleineren Stadt sein können oder ein Tuchhändler, ein Bierbrauer, Büchsenmacher oder Metzger.

Wir müssen uns einen Mann vorstellen, der es sich bei Tisch wohl sein läßt und dort auch so manche Rede schwingt. Kurios ist nur, daß sein feuriger Redecifer bisweilen erlosch, er ganz in sich gekehrt dasaß und kein Wörtlein redete. Ob er dabei in sich hineinhorchte und seine Sünden bebrütete, wissen wir nicht. Beide Haltungen charakterisieren Luther sehr gut. Zwei Naturen steckten in einer Haut. Der Schwadronneur und der innige Mensch zugleich, eine sehr besondere Mischung, die auch damals vermutlich nicht alltäglich war. Außerdem stellt man sich die Tafel, an der Luther präsierte, gern als einen langen, üppig beladenen Tisch vor. Er war aber klein. Der Theologe Christian Lehnert schreibt in seinem Nachwort zu den gerade neu aufgelegten Tischreden Luthers sehr schön, die frühe Lutherverehrung habe sich nicht nur in einem Tisch, sondern auch in einem Bierhumpen aus Luthers Tischgeschirr verdinglicht, versehen mit der Aufschrift: »Gottes Wort: Luthers Lehr / vergehet nun und nimmermehr.«

Nun, wir wissen, daß zwar ein starker Esser, aber kein Büchsenmacher oder Metzger aus ihm geworden ist, sondern ein Mann, der die deutsche Geistes- und Religionsgeschichte wesentlich beeinflußt und darüber hinaus auch in anderen Ländern mächtig Wurzeln geschlagen hat. Diplomatie war leider nicht seine Stärke. Und das führte letztlich auch zum großen Dissens mit der katholischen Kirche. Was ich sehr bedaure, denn mir kommt die Zwiespaltenheit der westlichen christlichen Religion wie ein Mißgeschick vor, rechnet man die östlichen Ländern hinzu, gibt es das Christentum sogar in dreifacher Form. Zwar bin ich evangelisch und werde es auch bleiben, aber die Risse, die sich durch die verschiedenen christlichen Konfessionen und deren Unterabteilungen ziehen, sind dennoch für mich schmerzhaft.

Als der Reformator auf den Plan trat, ging es in den Kirchen recht bunt zu. Gelächter, Zornausbrüche, Kommerz, ein geselliges Drunter und Drüber waren oft an der Tagesordnung. Gepredigt wurde vorwiegend auf Latein, was die Priester natürlich nicht davon abhielt, dazwischen saftige Wörter aus der Volkssprache zu benutzen. Allseits präsent war der Tod. Man starb früh, Krankheiten, gegen die kein Heilmittel aufkam, grassierten immer wieder, die Sterblichkeitsrate der Kinder war ohnehin sehr hoch. Sich vom Tod einschüchtern zu lassen, indem der Priester die Höllenqualen heraufbeschwor, war eine Sache, ihm mit karnevalesken Umzügen und Gelächter die Stirn zu bieten, die andere. Strenge und über die Stränge schlagen, waren gleichzeitig an der Tagesordnung.

Martin Luther waren solch wilde Umtriebe zuwider, obwohl er im häuslichen Umfeld durchaus zu Späßen neigte, die an Vulgarität nichts zu wünschen übrig ließen. Vor allem aber war er ein Wortmensch, oder besser gesagt: Wortfex. Gott hatte sich in Wort und Schrift offenbart. Luther nahm es damit sehr ernst. Daß Gottes Wort dem einfachen Volk in dessen Sprache verkündet werden müsse, und denen, die lesen konnten, das große Buch in deutscher Sprache zugänglich sein sollte, diesem Unterfangen, dem er sich mit aller Kraft widmen sollte, war ihm ein brennendes Anliegen. Zweifellos war er der richtige Mann dafür, obwohl er bei weitem nicht der einzige war, der dazu aufforderte, die Liturgie auf Deutsch zu sprechen. Freiere Formen des Gottesdienstes, in denen Gebete und Erklärungen von den Priestern in deutscher Sprache ausgefolgt wurden, gab es im Spätmittelalter durchaus.

Für seine Übersetzung klaubte sich Luther aus den zersplitterten deutsche Sprachregionen die passenden Wörter zusammen, trieb Studien, die man zwar nicht in einem modernen Sinn als philologisch bezeichnen kann, denn ein Gelehrter, der bestrebt ist, aus kühlem Abstand auf Texte zu blicken und sie damit auf prüfbare Distanz zu halten, so ein Mann war er ganz gewiß nicht, aber ein Textexeget, der verschiedene theologische und sprachgeschichtliche Auffassungen zu Rate zog, das war er sehr wohl. Das Herz loderte, der Kopf sprühte, die Haut schwitzte. Martin Luther stand nicht nur als Redner unter Dampf. Den Kommentaren, mit denen er seine Übersetzung der beiden Testamente umzirkte, merkt man an, wie sehr ihn dabei etwas Gewaltiges umtrieb und ihm keine Ruhe ließ.

Daß er kein diplomatisches Geschick besaß, spürt man nicht nur bei seinen Reden, mit denen er die kirchliche Obrigkeit herausforderte, auch die Annäherung an das Judentum, die er in jüngeren Jahren durchaus mit Eifer betrieb, kehrte sich rasch in ein enttäuschtes Gegenteil um. Als entgegen seiner Hoffnung das ältere Bibelvolk sich nicht in Scharen um ihn als neuen Religionsverkünder sammelte, und es sich – nach Luthers Lesart – darin verbiß, auf der eigenen Tradition zu beharren, wurde er gehässig. Seine fatalen Sprüche über die Juden sind bekannt und werfen ein böses Schlaglicht auf den Reformator. Persönlich kannte er so gut wie keine Juden, in privaten Begegnungen kam er mit keiner einzigen jüdischen Familie zusammen, disputiert hat er, soweit mir bekannt, nur mit zwei Juden. Da er gleichzeitig den jüdischen Teil der Bibel enorm aufwertete, die damals bei den Predigten eine untergeordnete Rolle spielte, kann man die verpaßte Chance nur betrauern, daß Martin Luther keine versöhnliche Haltung entwickeln und vertiefen konnte – wer weiß, vielleicht hätte es sogar in seiner Macht gelegen, das Schwert zu begraben und das Feuer zu ersticken, mit denen die Christen den Juden nach dem Leben trachteten. Martin Luther hatte viel in der Hand, gleichsam eine aufgetummelte Potenz von hoher Wirkmacht,

die sich leider nicht als säftigend erwies, erst recht nicht gegenüber den Juden, aber auch nicht in bezug auf die Katholiken, so daß sich der Haß im Dreißigjährigen Krieg in einer Verheerung riesiger Landstriche in Europa entlud, und der Haß auf die Juden fort dauerte. Natürlich waren während des langen Krieges auch ganz andere Machtinteressen im Spiel, die mit den Auslegungsarten der Bibel nicht das Geringste zu tun hatten.

Für die Geschichtskatastrophen nach seinem Tod kann man Luther allerdings nicht in volle Verantwortunghaft nehmen. Die Greuel gingen später weit über das hinaus, was sich Martin Luther vorstellen konnte – der kriegerrische Haß mit den abertausend Toten, der halb Europa in den Jahren 1616 bis 1648 verwüstete, übertraf in seinem Ausmaß alles, was in den bisherigen Kriegen zerstört worden war. Einen klaren Blick auf die Greuel, welche die Kriege anrichteten, die er kannte, den besaß er gleichwohl:

Buchsen und das Geschütz ist ein grausam, schädlich Instrument, zusprengt Mauren und Felse, und führt die Leute in die Luft. Ich gläube, daß des Teufels in der Hölle eigen Werk sey, der es erfunden hat, als der nicht streiten kann sonst mit leiblichen Waffen und Fäusten. Gegen Büchsen hilft keine Stärke noch Mannheit, er ist todt, ehe man ihn siehet. Wenn Adam das Instrument gesehen hätte, das seine Kinder hätten gemacht, er wäre fur Leide gestorben.

Die Vernichtung des europäischen Judentums in den Gaskammern der Nationalsozialisten ist ohnehin eine beispiellose Katastrophe. Obwohl einige Wortführer des sogenannten Dritten Reichs, das tausend Jahre hätte währen sollen, aber nach zwölf Jahren als bösester Rohrkrepierer aller Zeiten endete, ihre Hetze gegen die Juden hin und wieder mit Luthersprüchen spickten, ist es schwierig, den Reformator dafür in Haft zu nehmen. Derartige Greuel konnte der Mann sich nicht im entferntesten vorstellen. Trotzdem legt sich damit ein schwerer Schatten auf ihn. Und man darf spekulieren: hätte Martin Luther an seiner anfänglich versöhnlichen Sicht auf das Judentum festgehalten, wer weiß, ob sich das Verhältnis zwischen Christen und Juden nicht dauerhaft friedlicher hätte gestalten können.

Hätte er gewollt, hätte er gesagt, hätte er geschrieben – letztlich sind solche Spekulationen unnütz, und so bleibt es dabei, daß die Vernichtung des europäischen Judentums im 20. Jahrhundert nicht nur die folgende Zeit beschwert, sondern auch als böser Schatten über die vergangenen Jahrhunderte hinwegstreicht und ein Ausläufer davon über dem Kopf des Reformators hängen bleibt. Christian Lehnert spricht mir deshalb aus dem Herzen, wenn er sagt, Luther sei ihm «lange suspekt gewesen, nicht von wirklichem Interesse, nur eine merkwürdig verformte Mnemoplastik, in der deutsches Nationalgefühl, antimoderne Ressentiments und Konfessionsstrenge, dazu poltende Sinnesart und derbes Eiferertum sich ungut vermischten.»

Bevor wir etwas genauer auf Luthers grandiose Leistung bei der Übersetzung der Bibel eingehen, seien noch zwei Aspekte erwähnt, die den Reformator von der katholischen Lehre trennten. Vom großen Lehrer Augustinus übernahm er einen wichtigen Ausgangspunkt der Theologie, und zwar den, daß es allein von der Gnade Gottes abhängt, ob ein sündiger Mensch zum Himmel auffahren dürfe oder in die Hölle hinabgestoßen werde. Die dritte Möglichkeit, die Seele im Fegefeuer purifizieren zu können, lehnte er ab. Diese Ablehnung geschah natürlich auf komplizierten Wegen, sie bildete sich erst mit der Zeit heraus und wurde schließlich zur Gewißheit.

Alle Menschen sind ausnahmslos Sünder, haben Teil an der Erbsünde und können sich zu Lebzeiten davon nicht aus eigener Kraft befreien. Deshalb hängt von ihrem Bestreben, ein gottesfürchtiges Leben zu führen, auch sehr wenig ab. Die Radikalität der Sündhaftigkeit so zu betonen, war schon zu Augustinus' Zeit einem Pessimismus geschuldet, der mit den kriegerischen Wirren der historischen Umstände zusammenhing, unter denen der Kirchenlehrer litt. In ihnen galt das einzelne Leben eines Menschen wenig. Wo der Tod immerfort schreckliche Beute macht, sinkt der Wert des menschlichen Lebens gegen Null, und damit auch die Bedeutung, die dem Streben des Einzelnen zukommt.

Es ist eine zutiefst pessimistische Auffassung in bezug auf die Möglichkeit des Menschen, Freiheit von der Schwere seiner Sündenlast schon zu seinen Lebzeiten zu gewinnen. Martin Luther schloß sich dem vorbehaltlos an und bekämpfte darum auch die Vorstellung, daß es ein Fegefeuer geben könne. Eine dritte, vermittelnde Möglichkeit ist damit ausgeschlossen. Bereits darin zeigt sich eine scharfe Trennung zwischen Gottes Ja und Gottes Nein, und damit eine Äußerstes an Verwerfung der Bedeutung des Lebens, das ein Mensch vor seinem Tod zu führen imstande ist. Mir ist diese Auffassung eher unsympathisch. Salopp gesagt, mir kommt es auf die Zwischentöne an, weil sie zur schwankenden Verfaßtheit eines Menschen ungleich besser passen. Ein zu Güte und Liebenswürdigkeit neigender Mensch kann dennoch eine böse Handlung begehen. Ein böser Mensch kann in seltenen Augenblicken seines Lebens etwas Gutes tun. Fast alle Menschen, die ich kenne, sind diesbezüglich Mischwesen. Eine bedeutende Schrift des Professors Klaus Heinrich, bei dem ich Religionswissenschaften in Berlin studiert habe, heißt nicht umsonst: «Tertium datur». Wenn wir eine dritte Möglichkeit, modern gesagt: wenn wir den Kompromiß ausschließen, dann gnade uns Gott, weil dann fast jeder größere Konflikt in der Starre des Todes endet.

Ein anderer trennender Aspekt von Luthers Religiosität war die Rolle, die der Jungfrau Maria im Heilsgeschehen zukam. Die immense Bedeutung, die ihr damals landauf landab zugesprochen wurde, stufte er herab. Der Marienkult war schwelgerisch im Gange, sie war die Hauptfigur, an die sich die um Fürbitte mühenden Gläubigen wandten. Bereits Erasmus

von Rotterdam hatte an dieser alles beherrschenden Fürbittefigur gekratzt, indem er Marias Bedeutung minderte und damit einen wichtigen Aspekt der Volksfrömmigkeit in Frage stellte.

Ich zitiere Ihnen hierzu eine Passage aus Diarmaid MacCulloch's üppigem Buch *Die Reformation*:

In der 1519 überarbeiteten Auflage des Neuen Testaments korrigierte Erasmus die lateinische Übersetzung des Grußes, mit dem der Erzengel Gabriel Maria ihre heilige Bestimmung offenbart und der Teil des Ave-Maria war. Seine Jungfrau war jetzt nicht mehr *gratia plena* («voll der Gnade», mit anderen Worten reich an Verdiensten vor Gott) sondern *gratiosa* («begnadet»). Von Stund an konnte die Theologie der Verdienste und guten Taten als Teil des göttlichen Erlösungsplans Maria nicht mehr so eindeutig für ihre Zwecke vereinnahmen. ... Auf den ersten Blick mag es belanglos erscheinen, daß der gesunde Menschenverstand Erasmus hier zu einer spitzen Bemerkung veranlasste. Tatsächlich war seine Kritik jedoch von immenser Bedeutung, denn sie brachte das ganze Konstrukt der Fürbitte Marias bei ihrem Sohn zum Einsturz, das in der Volksfrömmigkeit des Westens damals eine alles durchdringende Bedeutung hatte. ... Somit war plötzlich ein Prinzip der Frömmigkeit in der Westkirche bedroht, nämlich dass man sich Gott durch die Heiligen im Himmel nähern könnte und sollte.

Die Ablehnung Marias als hochbedeutsamer Mittlerfigur, mit deren Hilfe man sich von der Sündenlast befreien kann, eine Ablehnung, die bei Martin Luther zu voller Ausprägung kam, ist natürlich eng mit der Negierung des Purgatoriums verbunden.

Blicken wir jetzt aber auf Luthers Übersetzung der Bibel, seine eigentliche Leistung, die bis heute Bestand hat. Bei diesem Thema darf man durchaus ins Schwärmen geraten, denn sein wortbewimmelter Hirn, seine eifrigen Studien, immer mehr Wörter aus den verschiedenen deutschsprachigen Teilen des Landes in sein großes Werk zu inkorporieren, erfüllt mich mit heller Begeisterung. Der Mann war fleißig, war voller Tatkraft und hat in relativ kurzer Zeit ein monumentales Werk erschaffen. An seiner Bibelübersetzung, die ich in den siebziger Jahren zum ersten Mal im Original las, habe ich einen regelrechten Narren gefressen. Sie ist würzig, ist manchmal derb, das haut rein, ist zuweilen auch zart, und steht einem heutigen Leser auch deshalb als Faszinosum vor Augen, weil die Bibel in dem nicht mehr ganz und gar geläufigen Deutsch als eine etwas befremdliche Schönheit wie neu ersteht, mit deren Sinn er sich ganz frisch befassen muß, eben weil die Sprache nicht in der gewohnten Geläufigkeit dahergaloppiert.

Hinzu kommt, daß Martin Luther sich noch einen Sinn für die schwarzen Löcher bewahrt hat, die in der Bibel zwischen den einzelnen, knapp gehaltenen Sätzen gähnen, wiewohl er des öfteren durchaus zu Füllseln griff, die den Sinn etwas geschmeidiger daherlaufen lassen als es in den originä-

ren Schriften der Fall ist. Leider kann ich kein Hebräisch, aber die, die es können, haben mir immer wieder versichert, daß es in der jüdischen Bibel diesen Schwarzlocheffekt viel stärker gibt, der natürlich immer neue Generationen dazu verlockt hat, sich mit Kommentaren darin zu versenken, um mit neuen glanzvollen Schätzen der Interpretation wieder daraus emporzutauchen. Wehe, alles ist ausformuliert und gemeinverständlich, dann läßt sich ein bedeutender Text gar nicht tradieren, weil er bereits nach ein, zwei Generationen erloschen ist und kein Arkanum mehr birgt, das frische, auch umstürzlerische Kommentare hervorlocken kann.

Ich weiß, daß ein solches Argument bei einem Prediger, der sich um Interpretation auf verständliche Weise müht, nicht ganz verfangen kann. Bei einem Philologen erst recht nicht. Zumal dabei auch das Faszinosum des Althergebrachten mitschwimmt, und dabei gerät man leicht in tümelndes Fahrwasser. Gerade weil die Bibel in Luthers originaler Verschriftung heute nicht so mühelos heruntergelesen werden kann, erhält sie den patinierten Glanz des Althergebrachten, das aus einem geheimnisvollen Dunkel als entborgenes Juwel hervorleuchtet, und damit diesem sehr alten Schriftwerk eine große Würde verleiht. Das ist natürlich Stuß, eine Vergangenheitsromantik, die fragwürdig ist, denn zu Luthers Zeit war diese Sprache ja hochmodern. Trotzdem: Luthers von weit her mir zuwinkende Originalsprache ist mir so lieb und teuer wie der edle bräunlich, moosgrün, schwärzlich schimmernde Lack eines hinreißenden chinesischen Apothekerschränkchens, das in meinem Arbeitszimmer steht und immer wieder den Blick auf sich zieht. Ein unziemlicher Zusammenhang, blödsinniger Quatsch, ich weiß. Aber die Liebe greift nun mal gern zu den absurdesten Vergleichen.

Auch wenn das gerade Vorgetragene Unsinn ist, enthielt dieser doch ein Körnchen Wahrheit. Wenn sich die Bibelübersetzungen ganz und gar dem modernen Sprachgebrauch ausliefern und damit auf überaus kommoder Weise verständlich werden, gehen sie der Möglichkeit der Interpretation mehr und mehr verlustig, was sich an den Reden der Priester unserer beider Konfessionen landauf landab zeigt. So lange der Schatten einer dunkleren Wortwahl aufhorchen läßt, der nicht sogleich bis aufs letzte Fitzelchen ausgedeutet werden kann, bewahrt die Bibel auch etwas von ihrem Offenbarungsgeheimnis. Liegt alles in planer, alltäglicher Sprache vor uns, latschen wir in den biblischen Texten herum wie schlecht erzogene Badegäste. Ich bin immer froh, wenn ich in der Bibel lese und nicht alles verstehe, weil sich genau solche Passagen zu einem seelischen Weckruf verdichten können, der mich geistig aufzwickelt und damit auch dem in der Bibel enthaltenen Tremendum näherbringt. Es muß nicht alles verstanden werden, wenn ein überschüssiger Rest bleibt, der mich die Ohren spitzen läßt, ist das nur gut.

Trotz des sprachlichen Brückenbaus über so manches schwarze Loch hinweg läßt Martin Luthers Übersetzung die Gewalt des parataktischen

Nebeneinander der Sätze noch spüren, wo es kein kommodos Gelände gibt, an dem man sich festhalten könnte. Wer die Bibel ausstopft mit allzu gemütlichem Gemeinsinn und gut ausgedachten Wanderwegen, bereitet ihrer Wirkmacht ein Ende. Das Buch der Bücher ist ein von starken Gefahren und seelischen Gefährdungen umwitterter Text, immer wieder von blitzhaft einschlagender Hoffnung erleuchtet. Martin Luther war ein Mann extremer Wetterlagen, bewimmelt von stürmischem Wortgebrauch, schwarzgallig verbissen in die Verzweiflung, hoch auffahrend in der Sehnsucht nach Erlösung, und darin liegt die zündende Stärke seiner Übersetzung.

So, nun aber endlich zu einigen Passagen aus Luthers Übersetzungswerk, und zwar konkret. Vorneweg sei noch erwähnt, daß Martin Luther seine Übersetzung des Alten Testaments mit zahlreichen Anmerkungen versah, die nach seiner Auffassung auf das Kommen von Jesus Christus im Voraus deuten. Das Zusammenschweißen der jüdischen Bibel mit dem Neuen Testament war ohnehin im Gange, es galt, den Zusammenhang zu wahren und für die Beglaubigung des Messias, der für die Christen kein anderer als Jesus Christus ist, vorausweisende Belege in den älteren Schriften zu finden. Bereits die Stammlinien, die im Matthäus- und im Lukasevangelium aufgeführt werden, befestigen den Versuch, Jesus von Nazareth in die bedeutende Verzweigung berühmter alttestamentarischer Vorfahren einzugliedern. Und Martin Luther war eifrig bestrebt, die älteren biblischen Schriften zu durchkämmen, um ihnen entsprechende Hinweise auf Jesu Erscheinen zu entnehmen.

Stammbaumfragen waren damals wichtiger, als sie es für die meisten modernen Menschen sind. Einen nachweisbaren Stammbaum über mehrere Generationen vorzeigen zu können, ist heutzutage nur noch für den Adel wesentlich – und für eine Handvoll Spinner, die sich dem Herkunftsmystizismus ergeben. Für die Verfolgten im Dritten Reich wurde es ernst. Es konnte über Leben oder Tod entscheiden, wenn sie den sogenannten Ariernachweis nicht erbringen konnten. Sowohl in den mythischen Erzählungen als auch in den biblischen Schriften sind solche Linien in ganz anderer Hinsicht entscheidend. Sie tragen ein hohes Gewicht, denn in ihnen sind gleichsam vor- und nachbedeutend die Generationen miteinander verbunden, die entweder teilhaben am chaotischen Götterlos des mythischen Himmels und der mythischen Unterwelt oder aber an der von dem einen Gott in Gang gesetzten Schicksalsgebundenheit des Menschen.

Wenn die Erbsünde von Adam und Eva eine bedeutende Rolle für ihre Nachfahren spielt, tragen auch die späteren Generationen, so entfernt sie auch immer sein mögen, an diesem fatalen Erbe und können es ganz auf sich allein gestellt nicht loswerden. Man darf bei der akribischen Auflistung der Generationsfolgen im Falle Jesu nicht vergessen, daß es dabei auch um die Reinigung von dieser Ursünde geht, denn ein vollkommen unschuldi-

ger Mann wird hier ans Kreuz geschlagen, dem es obliegt, die versammelte Anhäufung der Sündenlast als Erbfolge zu tragen.

Bei Martin Luther heißt es in einer Anmerkung zu seiner Vorrede zum Psalter: «Im Psalter findet man was Christus vnd alle Heiligen gethan haben.» Und: «Der Psalter redet klerlich von Christus sterben vnd aufferstehen / von seinem Reich vnd der Christenheit stand vnd wesen.» Es findet sich im Vorspann auch eine Lobrede auf die Gabe der Rede, indirekt natürlich auch ein Lob auf sich selbst, denn die Gabe der Rede besaß der Reformator zweifellos:

ES ist ja ein stummer Mensch gegen einen redenden / schier als ein halb todter Mensch zu achten. Vnd kein krefftiger noch edler werck am Menschen ist / denn reden / Sintemal der Mensch durchs reden von andern Thieren am meisten gescheiden wird / mehr denn durch die gestalt oder ander werck.

Und nun übersetzt er Psalter II, Vers 7 bis 9:

Jch will von einer solchen weise predigen / Das der HERR zu mir gesagt hat / Du bist mein Son / heute hab ich dich gezeugt. Heissche von mir / So will ich dir die Heiden zum Erbe geben / Vnd der Welt Ende zum Eigenthum. Du solt sie mit einem eisern Scepter zuschlahen / Wie Töpffen soltu sie zerschmeissen.

Und in seiner Anmerkung schreibt er dazu: «Von einer newen weise / Das ist die newe Lehre des Euangelij von Christo Gottes Son.»

In der Übersetzung vom Martin Buber und Franz Rosenzweig klingt das zwar ähnlich, aber doch auch ein wenig anders:

Berichten will ichs zum Gesetz, / ER hat zu mir gesprochen: / Mein Sohn bist du, / selber habe ich heut dich gezeugt. / Heische von mir und ich gebe / die Weltstämme als Eigentum dir, / als Hufe dir die Ränder der Erde, – / du magst mit eisernem Stab sie zerschellen, / sie zerschmeißen wie Töpfergerät.

Dazu nun die ganz neue Übersetzung der Deutschen Bibelgesellschaft:

Kundtun will ich den Ratschluss des HERRN. Er hat zu mir gesagt: / Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. / Bitte mich, so will ich dir Völker zum Erbe geben / und der Welt Enden zum Eigentum. / Du sollst sie mit einem eisernen Zepter zerschlagen, / wie Töpfe sollst du sie zerschmeißen.

Um es gleich vorwegzunehmen, ich halte diese neue Übersetzung für gelungen, weil sie in größerer Spannweite operiert, in einer etwas älter klingenden Tonart, die zugleich moderne Sprachformen mühelos integriert, ohne dabei modisch zu klingen.

Knöpfen wir uns nun andere Passagen vor, einige Verse aus dem Buch Hiob XXXVIII bis XXXIX, verschiedene Stellen, in der Gott in einer grandiosen Selbstbezeugungsrede auf Hiob rhetorisch eindonnert – meine

fromme schwäbische Großmutter hätte dazu gesagt: den Kerle Mores lehrt. Bei Luther klingen diese Stellen so:

Vnd der HERR antwortet Hiob aus einem wetter / vnd sprach / Wer der ist / der so feilet an der weisheit / vnd redet so mit vnverstand? / Gürtē deine lenden wie ein Man / Ich wil dich fragen / Lere mich. Wo warestu / da ich die Erden gründet? sage mirs / bistu so klug. Weissestu / wer jr das mas gesetzt hat? oder wer vber sie ein Richtschnur gezogen hat? Oder wor auff stehen jre Füße versencket? oder wer hat ihr ein Eckstein gelegt? ... Wer hat das Meer mit seinen thüren verschlossen / da es eraus brach wie aus mutterleibe. Da ichs mit Wolcken kleidet / vnd in tunckel einwickelt wie in windeln. Da ich jm den laufft brach mit meinem Tham / vnd setzet jm riegel vnd thür / vnd sprach / Bis hier her soltu komen vnd nicht weiter / Hie sollen sich legen deine stolzen wellen. ... Bjstu gewesen da der Schnee her kompt? oder hastu gesehen / wo der Hagel her kompt? Die ich habe verhalten bis auff die zeit der trübsal / und auff den tag des streits vnd des kriegs. Durch welchen weg teilet sich das Liecht? vnd auferet der Ostwind auff erden? Wer hat dem Platzregen seinen laufft ausgeteilet? vnd den weg dem Blitzen vnd Donner. ... Wer ist des Regens vater? wer hat die tropffen des Tawes gezeuget? Aus wes Leib ist das Eys gegangen? vnd wer hat den Reiffen vnter dem Himel gezeuget? ... Kanstu deinen Donner in der wolcken hoch her führen / Oder wird dich die menge des Wassers verdecken? Kanstu die Blitzen auslassen / das sie hin fahren / vnd sprechen / Hie sind wir? Wer gibt die Weisheit ins verborgen? Wer gibt verstendige gedanken? Wer ist so weise / der die Wolcken erzelen könne? Wer kann die Wasserschleuche am Himel verstopffen? Wenn der staub begossen wird / das er zu hauff leufft / vnd die Klösse an einander kleben.

Bitte verzeihen Sie, daß ich hier so ausgiebig zitiere – ich finde den Text einfach hinreißend. Auch ein religionsferner Mensch müßte hierbei zugestehen, daß es sich um einen hochsinnigen und kraftvollen poetischen Geisttausch handelt, der seinesgleichen sucht. Und weil's gar zu schön ist, erlauben Sie mir bitte noch, die Passage über die Pferde zu zitieren – ein Spötter wird natürlich behaupten, daß es mehr als unwahrscheinlich ist, daß Gott sich über mehrere Sätze hinweg ausgerechnet über Streitrösser ausläßt. Weil sich's einfach hinreißend anhört, frißt das sprach- und wundergläubige Kind, das in mir steckt, auch diese Passage mühelos und hofft inständig, Gott möge bei meiner nachmaligen Ankunft im Jenseits eine herrliche Rede über den geliebten Rauhaardackel meiner Kindertage halten, so wie er es vermochte, Hiob gegenüber in eine Hymne über das Ross auszubrechen.

Und diese phantastische Stelle klingt nun so:

Kanstu dem Ross kreft geben / Oder seinen hals zieren mit seinem geschirr? Kanstu es schrecken wie die Heuschrecken ... Es strampffet auff den boden / vnd ist freidig mit krafft / vnd zeucht aus den Geharnischten entgegen. Es spottet der furcht und erschrickt nicht / vnd fleucht für dem schwert nicht ... Es zittert und tobet und scharret in die erde / vnd achtet nicht der drometen halle. Wenn die dromete fast klingt / spricht es / Hui / vnd reucht den streit von ferne / das schreien der Fürsten und jauchzen.

Wir wollen uns aber bitte hier nicht kleinlich benehmen und einwenden, daß Gott von der Psychologie des Pferdes wohl weniger verstand als Ulrich Raulff. *Erschrickt nicht, fleucht nicht* ... geschenkt! Kleinlich dürfen wir auch nicht werden, wenn Martin Luther in der folgenden Gottesrede übersetzt:

Meinstu das Einhorn werde dir dienen / vnd werde bleiben an deiner krippen?
 Kanstu jm dein joch anknüpfen die furchen zu machen / das es hinder dir broche in
 gründen? Magstu dich auff es verlassen / das es so starck ist? Vnd wirst es dir lassen
 erbeiten? Magstu jm trawen das es deinen samen dir widerbringe / vnd in deine
 Scheune sammle?

Schwerlich wird man ein Einhorn als Ackergaul vor den Pflug spannen können. Daß in der Gottesrede an Hiob überhaupt vom Einhorn die Rede gewesen sein soll, ist mehr als zweifelhaft, denn das Einhorn als Wundertier kreuzt erst im frühen Mittelalter auf, Hiob dürfte es noch unbekannt geblieben sein. Das Einhorn gehört auf manchen spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bildnissen zwar in den Hortus Conclusus, wo es bisweilen ehrerbietig sein Horn in Marias Schoß senkt, was ich jetzt nicht im Sinne Sigmund Freuds ausdeuten möchte, aber in Verbindung mit Hiob wirkt es gewiß mehr als nur ein bißchen bizarr.

Martin Buber und Franz Rosenzweig sprechen in ihrer Übersetzung an dieser Stelle denn auch vom kräftigen Wisent und nicht vom Einhorn:

Wird der Wisent willig sein dir zu dienen, wird er nächtigen an deiner Krippe?
 knüpfst den Wisent du an die Furche seines Seils oder reißt er Täler hinter dir auf?
 bist du sein sicher, daß sein Kraftgewinn groß ist, überlässest du ihm deine Mühe,
 vertraust du ihm, daß er deine Saat wiederbringt und heimst sie dir in die Tenne?

Einhorn oder Wisent, es sei, wie's sei, die mächtige Lobrede Gottes auf sich selbst besitzt jedenfalls eine enorme poetische Kraft. Es ist geradezu schwindelerregend, wie sie sich aus dem Detaillierten herauswindet und in höchste Machthöhe schraubt. Bei dieser Rede kann man tatsächlich von geballter Poesie sprechen. Man kann es auch bei der Apokalypse des Johannes und im Falle der Psalmen, die bisweilen herzynig gehalten sind, dann wiederum hochgradig rachlüstern ins Toben geraten.

Ansonsten lehne ich den Begriff Poesie in bezug auf die Bibel ab, weil man sie damit zur reinen Dichtung erklärt. Oder genauer gesagt: sie falsch verklärt. Der Poesie haftet nun mal nichts Verbindliches an. Sie mag das Herz betören und den Geist erfrischen, sein Leben nach ihr ausrichten kann man jedoch nicht. Der große Homer, der mitreißende Vergil, das Konstruktionsgenie Dante, sie haben fraglos hochmögende Poesie erschaffen. Schwelgerisch schwingen ihre Texte einher, sie sind im Üppigen behaust, sprühen vor Energie und Phantasie und preisen die Natur. Maximen für das eigene Leben wird man ihnen allerdings schwerlich entnehmen können,

nicht einmal der Divina Commedia, die sich zu weiten Teilen an das uns bis heute vertraute Sündenregister hält.

Der Begriff Poesie paßt auch nicht zur Kargheit, die viele biblische Stellen auszeichnet, in denen mit knappem Sparmund ein Licht auf ein Geschehen ins Wort gezogen ist, das sich sogleich wieder ins Rätselhafte oder – wenn man so will – ins Statuarische eines Berichts zurückzieht, der mit wenigen Worten auskommt oder mit einer schlagartigen Verkündigung aufwartet, die ebenfalls knapp gehalten ist. Dazu paßt, daß die Bibel nur an wenigen Stellen in ein Lob der üppigen Natur ausbricht. Zedern und Weinberge hin oder her, ihre Herkunft aus dem Wüstenhaften läßt sich nicht verleugnen. Im Vergleich mit den durch und durch poetisch gewässerten Schriften aus Griechenland und Italien wirkt sie trocken und karg.

Martin Luther ist in seiner Übersetzung bisweilen etwas vom Gebot der Kargheit abgewichen, weil alle Übersetzer dazu neigen, in der eigenen Sprache eine etwas ausführlichere Verbindlichkeit zu stiften, zumal das Deutsche eine Sprache ist, in der bis auf das stimmlose H alle Buchstaben ausgesprochen werden und die Fülle der Zeichen das Sprechen möglichst genau vorzeichnet. Vergessen wir dabei nicht, daß der Reformator als Übersetzer auch erzieherisch wirken wollte, indem er mit seiner deutschen Bibel einer größeren Schar von Menschen diese verständlich und damit zugänglich machte. Zweifellos ist ihm das geglückt.

Die Zündkraft der Bibel besteht jedoch in ihrer Fähigkeit, sich kurz zu fassen. Mitunter gehen die Sätze wie Schlaghämmer nieder. Auf poetischen Firlefanzen wird in aller Regel verzichtet. *Du mußt dein Leben ändern!* Das ist der Befehl, der aus ihr hervorgeht. Er ist knapp, er ist präzise, dennoch kostet es unendliche Kraft, ihm im Sinne der Bibel Folge zu leisten. Martin Luther hat daran gezweifelt, daß es einem Sterblichen vergönnt sei, dem Befehl nachzukommen. Ich zweifle daran auch, aber nicht so vehement wie der Reformator. Denn es gibt sie, die Menschen, die sich dem Guten zuneigen, und es umweht sie ein Hauch des Glücks und des Lebensmutes, der es vermag, andere Menschen weichherziger und tapferer zu stimmen.

ABSTRACT

On the language of Martin Luther. In this lecture Sibylle Lewitscharoff, distinguished Berlin novelist, speaks about Martin Luther, his language and its specific power. The writer reveals her views about the Bible and the art of reading it. What is remarkable about Luther is that his eccentric character connects with a poetic potency that is still unsettling today.

Keywords: Sibylle Lewitscharoff – Martin Luther – poetics – Bible – translation – Reformation

CHRISTENTUM OHNE ALTES TESTAMENT?

Christentum ohne Altes Testament? Das ist eine Frage, die etwas Verwegenes, ja Abseitiges hat, aber offenbar doch nicht so absurd ist, als dass sie nicht gestellt werden könnte oder – das möchte ich hier gleich zu Beginn betonen – nicht gestellt werden dürfte. Das Christentum hat sich seit dem 2. Jh. n. Chr. auf die Philosophie, auf die Wissenschaft eingelassen und es hat wie keine andere Religion Theologie ausgebildet, die dem kritischen Denken und auch dem Hinterfragen von Selbstverständlichkeiten verpflichtet ist. Deshalb kann, soll und muss das Christentum auch grundsätzliche Fragen stellen und thematisieren – natürlich mit offenem Ausgang.

Gestellt hat die Frage nach der Notwendigkeit bzw. der Entbehrlichkeit des Alten Testaments im Christentum der Berliner Theologe Notger Slenczka, der in einem im Jahr 2013 erschienenen Aufsatz die Forderung vertrat, das Alte Testament sei im Christentum nicht gleichrangig wie das Neue Testament zu behandeln, sondern es solle vielmehr denselben Status wie die sogenannten apokryphen Schriften der Bibel bekommen, die – mit Martin Luther gesprochen «gut und nützlich zu lesen, aber nicht den anderen Schriften gleichzuhalten» seien.¹ Weder entspringe das Alte Testament dem christlichen Bewusstsein, das das Neue Testament hervorgebracht habe, noch weissage es auf Christus hin, wie es die historisch-kritische Forschung zum Alten Testament der letzten 200 Jahre hinreichend deutlich aufgezeigt habe. Das Alte Testament sei deshalb dem Judentum zurückzugeben. Slenczka betonte dabei explizit, dass er seine Position nicht als einen Affront im jüdisch-christlichen Dialog sehe. Im Gegenteil: Im Unterschied zu anderen Christen vereinnahmte er das Alte Testament nicht, sondern respektierte es als vor- und außerchristlichen Textbestand.

Slenczkas Aufsatz blieb zunächst ohne großen Widerhall, man nahm ihn in Akademikerkreisen zumeist verwundert und/oder distanziert zur Kenntnis, doch niemand sprach von einem Skandal. Ganz neu war seine Idee auch nicht, es gibt eine lange Linie von dem kleinasiatischen Reeder Marcion

KONRAD SCHMID, geb. 1965, ist seit 2002 Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

über Friedrich Schleiermacher bis zu Adolf von Harnack, die letzten beiden wie Slenczka aus Berlin, die dem Alten Testament die Kanonizität im Rahmen des christlichen Glaubens in unterschiedlicher Form bestritten.²

Zu einer *causa* wurde Slenczkas Positionsbezug erst im Frühjahr 2015. Der Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Pfarrer Friedhelm Pieper, bekam Kenntnis von dem Aufsatz und empörte sich in einer Pressemitteilung des Koordinierungsrates vom 7.4.2015 darüber, dass ein Aufsatz wie derjenige von Slenczka über zwei Jahre hinweg in einer Publikation vorliegen könne, ohne dass dagegen Stellung ergriffen werde.

Dies nahmen fünf Professoren aus dem Berliner Kollegium zum Anlass, auf den sozialen Medien eine Stellungnahme zu publizieren, die sich von Slenczkas Position deutlich distanzierte: Sie lautet – leicht gekürzt – wie folgt:³

Als Mitglieder der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin distanzieren wir uns von den Auffassungen, die Herr Kollege Slenczka in mehreren Beiträgen zum Alten Testament publiziert hat [...]. Wir halten seine Äußerungen zur Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Theologie, zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament sowie zur Kanonizität des Alten Testaments für historisch nicht zutreffend und theologisch inakzeptabel. Sie beruhen u.a. auf einer enggeführten Interpretation paulinischer Texte, ignorieren den Forschungsstand im Blick auf die Entstehungsgeschichte der Hebräischen Bibel und sind einer forschungsgeschichtlich hochproblematischen, längst überwundenen Perspektive auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum in der Antike verpflichtet. Die Behauptung, das Alte Testament habe in christlicher Theologie und Kirche faktisch den gleichen Status wie die Apokryphen der Lutherbibel, ist aus unserer Sicht in historischer Perspektive ebenso unhaltbar wie im Blick auf Theologie und Kirche der Gegenwart unzutreffend.

Damit war einerseits der Streit eskaliert, andererseits wurde durch die Plattform der sozialen Medien aber auch eine große Aufmerksamkeit dazu hergestellt, und alsbald fand die Auseinandersetzung auch ihren Weg in die Presse, so etwa in die Frankfurter Allgemeine vom 21. Mai 2015 unter dem wenig ansprechenden, aber in diesem Zusammenhang doppeldeutigen Titel »Der Gott des Gemetzels«.

Das ist nun eineinhalb Jahre her und mittlerweile sind die Töne etwas moderater geworden, auch wenn sich die Positionen nicht wirklich angenähert haben. Immerhin aber – das muss man bei allen Unerquicklichkeiten doch sagen – hat die Theologie wie seit langem nicht mehr öffentliche Aufmerksamkeit zu einer theologischen Sachfrage bekommen und nicht zu personalpolitischen Auseinandersetzungen oder Skandalen.

Und die Klärung dieser Sachfrage ist in der Tat wichtig: Ist ein Christentum ohne Altes Testament undenkbar? Der Berliner Streit zeigt empirisch,

dass es zumindest *prinzipiell* nicht undenkbar ist, ein Christentum ohne Altes Testament zu fordern. Ein Christentum ohne Altes Testament wäre allerdings nicht mehr dasselbe Christentum, es wäre wohl auch nicht mehr unser Christentum. Es wäre ein anderes Christentum. Vielleicht aber würde es tatsächlich sogar nicht mehr als Christentum wahrgenommen werden.

Wie ein Christentum oder Nichtchristentum ohne Altes Testament denn aussehen könnte, ist gar nicht so leicht vorstellbar, denn selbst wenn man sich auf den Gedanken eines Christentums ohne Altes Testament einlassen würde, so wäre er *de facto* wohl gar nicht implementierbar. Der Grund dafür lässt sich einfach benennen: Das Christentum ist eine durch Tradition gewachsene und bestimmte Größe. 2000 Jahre Geschichte Christentum mit dem Alten Testament lassen sich nicht einfach zurückdrehen. Das Christentum ist nun einmal mit dem Alten Testament zu dem geworden, was es ist – und zwar in allen seinen gegenwärtig bestehenden konfessionellen Differenzierungen – und es ist nicht abzusehen, dass sich ein weitgreifender Konsens von Gläubigen und/oder Kirchenleitenden ergeben könnte, der dies ändern wollte und könnte, selbst wenn er auf theologisch schlüssigen und überzeugenden Argumenten beruhen würde.

Gleichwohl und trotz all diesen gegenläufigen Argumenten gilt: Man darf das Gedankenexperiment anstellen, man darf ergebnisoffen nach einem Christentum ohne Altem Testament fragen. Das ist gegen alle Skandalisierung der Position von Norbert Slenczka in Berlin festzuhalten. Festzuhalten ist auch, dass der gegen ihn erhobene Antisemitismusvorwurf nicht wirklich verfängt. Seine Aussagen zum Alten Testament sind nicht gegen das Judentum gerichtet, im Gegenteil, sie sind binnenchristlich orientiert. Anstößig sind bei Slenczka allein bestimmte Wahrnehmungen und Charakterisierungen des Alten Testaments in der sachlichen Verlängerung Schleiermachers und Harnacks, wenn dieses etwa als «Zeugnis einer Stammesreligion mit partikularem Anspruch»⁴ bezeichnet wird.

Im Folgenden wird also weder vorgeschlagen werden, die Degradierung oder gar Abschaffung des Alten Testaments – die Slenczka selber wohlge-merkt gar nicht gefordert hat, er möchte es nur auf die Ebene der Apokryphen herabstufen – weiter zu verfolgen oder zu betreiben, noch soll die Empörung über solche Vorschläge geschürt werden, sondern es soll schlicht danach gefragt werden, welche Selbstklärungen sich für das Christentum ergeben, wenn man sich einmal mit dem Gedanken «Christentum ohne Altes Testament» auseinandersetzt. Weshalb und wozu eigentlich haben wir das Alte Testament? Diese Frage soll im Folgenden in historischer und theologischer Hinsicht behandelt werden, und da es sich um keine einfache Frage handelt, werde ich sie nicht in einem Satz, sondern in sieben Punkten beantworten.

1. Das Alte Testament, nicht das Neue Testament, war die Bibel der ersten Christinnen und Christen.

Ostern im Jahr 30 oder 31 n.Chr. war die Geburtsstunde des Christentums. Mit dem Tod Jesu am Kreuz und dem Glauben an seine Auferstehung entstand das Christentum. Umgekehrt bedeutet das: Vor Ostern und Karfreitag gab es noch kein Christentum. Der historische Jesus war kein Christ, der historische Jesus war ein Jude und er kannte und las deshalb selbstredend nur das Alte Testament: Das weiß auch das Neue Testament, das etwa ausdrücklich im Lukasevangelium 4, 16f festhält: «Und Jesus kam nach Nazaret, wo er aufgewachsen war, und ging, wie er es gewohnt war, am Sabbat in die Synagoge und stand auf, um vorzulesen. Und man reichte ihm das Buch des Propheten Jesaja.» Jesus las also das Alte, nicht das Neue Testament. Das wäre auch nicht möglich gewesen, denn die ersten Schriften des späteren Neuen Testaments, die Paulusbriefe, entstanden erst zwei Jahrzehnte nach dem Tod Jesu am Kreuz und die Fertigstellung des Neuen Testaments nahm dann noch einmal gut 100 Jahre in Anspruch.⁵

Dieser Umstand, dass Jesus und Neues Testament nicht zeitgleich sein, ja sich historisch nicht einmal überlappen, ist in theologischer Hinsicht von grundlegender Bedeutung. Das Christentum in nahezu all seinen unterschiedlichen Ausprägungen hat daran festgehalten, dass sein eigentlicher Grund nicht das Neue Testament ist, sondern Jesus Christus. Anders gesagt: Letztlich normativ ist im Christentum nicht ein Aggregat von Buchstaben, sondern die Gestalt Jesus Christi, von dem das Neue Testament zeugt. Das Neue Testament ist in erster Linie Zeugnis, also auf etwas außerhalb seiner selbst ausgerichtet, von dem es berichtet, und nicht eine offenbarungstheologisch in sich selbst abgeschlossene Größe. Diese Grundstruktur des Neuen Testaments ist aus dem Alten Testament übernommen. Auch das Alte Testament ist in erster Linie Zeugnis, es zeugt von Gottes Handeln an seinem Volk Israel, und so ist auch das Alte Testament nicht einfach kodifizierte Offenbarung, sondern es bezeugt diese.

2. In historischer Hinsicht ist nicht das Alte Testament als Heilige Schrift des Christentums erklärungsbedürftig, sondern das Neue Testament.

Bemerkenswerterweise bildeten die neutestamentlichen Schriften keinen vierten Kanonsteil, der zu den drei bisherigen Kanonsteilen der Hebräischen Bibel «Tora», «Propheten» und «Schriften»⁶ hinzugetreten wäre, sondern sie wurden der Kern einer eigenen Sammlung normativer Schriften, des «Neuen Testaments». Eigentlich ist nicht der Umstand erklärungsbedürftig, dass das Christentum ein Altes Testament hat, sondern dass es ein Neues Testament hat.

Heilige Schrift des Urchristentums der ersten drei Generationen war das Alte Testament, das man auf Christus hin auslegte. Ja, der Begriff «Urchristentum» ist nachgerade dadurch definiert, dass dieses Urchristentum noch kein Neues Testament hatte, denn man lässt das «Urchristentum» definitorisch üblicherweise von der ersten Generation nach Jesus bis zur Abfassung der letzten neutestamentlichen Schriften reichen, die damals, als sie geschrieben wurden, noch nicht kanonisch waren. Im Urchristentum entstanden zwar die urchristlichen Schriften und sie gewannen schrittweise an Normativität. Die Heilige Schrift des Urchristentums war aber das Alte Testament.

Eine Notwendigkeit, dass neben das Alte Testament noch weitere Schriften hinzutreten müssten, bestand für das Urchristentum zunächst nicht. Vielmehr wurden die Paulusbriefe, später auch die Evangelien sowie die weiteren Schriften des Neuen Testaments in den ersten christlichen Gemeinden mehr und mehr gottesdienstlich verwendet und konnten so zu einem Kanonsteil neben dem Alten Testament werden. Das Christentum schuf so im 2. Jh. n.Chr. eine religionsgeschichtliche Singularität, einen Doppelkanon heiliger Schriften, dessen Teile in einem dialogischen Verhältnis zueinander wahrgenommen wurden.⁷

3. Das Christentum hat sich nie dafür entschieden, einen Kanonsteil seiner Bibel höher als den anderen zu bewerten. Altes und Neues Testament sind einander zugeordnet, nicht über- oder untergeordnet.

Der Doppelkanon des Christentums, bestehend aus Altem und Neuem Testament ist nicht nur deshalb bemerkenswert, weil er eine komplette Innovation in der mediterranen Religionsgeschichte darstellt, sondern auch deshalb, weil er nie in einer hierarchischen Stufung wahrgenommen wurde. Das Neue Testament wurde neben das Alte Testament gestellt, nicht über das Alte Testament, nicht unter das Alte Testament. Diese Entscheidung der Nebeneinanderordnung lag wohl auch deshalb nahe, weil die neutestamentlichen Schriften auf Griechisch und nicht auf Hebräisch verfasst waren. Gleichwohl bleibt es höchst bemerkenswert, dass das Alte Testament nicht christlich redigiert oder glossiert wurde: Es gibt in den hebräischen Schriften des Alten Testaments keinen einzigen Vers, der von christlicher Hand nachgetragen worden wäre. Offenbar war man der Auffassung, das Alte Testament sei, so wie es überliefert worden war, christlich les- und verstehbar.

Natürlich entstanden neben den Schriften des Neuen Testaments im antiken Judentum und Christentum noch weitere Bücher, doch konnten sie sich im gottesdienstlichen Gebrauch offenbar nicht durchsetzen und dementsprechend blieben sie «apokryph».

Es ist bezeichnend, dass sich die Konzilien der Alten Kirche zwar eingehend mit der Christologie und der Trinitätslehre beschäftigt haben, nicht aber mit der Kanonsfrage – dies hat erst das Tridentinum im Jahr 1545 getan, vor allem in der Absicht, das größere lateinische Alte Testament gegenüber dem kleineren hebräischen Alten Testament, auf das sich die Reformatoren beschränken wollten, als Heilige Schrift der katholischen Kirche zu sichern.

Zwar war die Frage, welche Schriften zur Bibel zählen, noch bis in das 4. Jahrhundert hinein ungeklärt, ja im Blick auf die konfessionellen Differenzen ist sie es im Grunde genommen bis heute. Doch scheint der Umstand, dass der Kernbestand der biblischen Schriften unstrittig war, eine gewisse Unsicherheit bezüglich der Ränder des Schriftenkanons ohne Weiteres erlaubt zu haben. Damit wird noch einmal deutlich: Die christliche Bibel ist nicht als exklusive und unmittelbare Kodifikation von Offenbarung anzusprechen. Sie ist Zeugnis, nicht Kodex. Und deshalb konnten es sich die christlichen Kirchen erlauben, über lange Jahrhunderte hinweg mit einem nicht abschließend festgelegten Kanon zu leben, sondern mit einem Kanon biblischer Schriften, der sich in seinem Kernbestand durch den entsprechenden Gebrauch in der Kirche im Wesentlichen selbst durchsetzen konnte.

4. Das Christentum ist keine Buchreligion.

Natürlich gründet das Christentum in der Bibel und die Bibellektüre, die Predigt über die Bibel und der Unterricht mit der Bibel spielt eine ganz zentrale Rolle im Christentum. Wie kann man dann sagen, das Christentum sei keine Buchreligion? Gehört das Christentum nicht mit Judentum und Islam in diese Kategorie?⁸

Tatsächlich ist die Bibel ein konstitutives Element des Christentums, doch verdankt sich ihr Status als Heiliger Schrift nicht direkter göttlicher Provenienz, selbst gemäß dem Selbstzeugnis der Bibel nicht. Die Bibel ist gemäß christlichem Verständnis in erster Linie Zeugnis von Gottes Handeln und nicht unmittelbar, immer und in jedem Fall ungebrochen selbst Gottes Wort. Zwei Beispiele mögen diese These erläutern. Das erste findet sich im ersten Satzes der Bibel: «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde». Die Bibel hätte diesen Satz auch anders formulieren können. Sie hätte ihn als Selbstaussage Gottes formulieren können: «Am Anfang schuf ich Himmel und Erde.» Das hat sie aber nicht getan und zeigt mit ihrer Rede über Gott in der 3. Person statt in der 1. Person so an: Die Bibel thematisiert Gott, sie spricht über Gott, sie verdichtet Erfahrungen mit Gott in ihren Texten, aber sie stilisiert sich nicht als Gottes eigenes Buch, das dieser eigenhändig verfasst hätte.⁹

Dies lässt sich anhand des zweiten Beispiels aus der Bibel noch deutlicher erklären. Gemäß der Bibel gab es genau ein Dokument, dass Gott selber aufgeschrieben hatte, das sind gemäß dem Buch Exodus, Kapitel 31 und 32, die beiden Tafeln, die Mose auf dem Berg Sinai empfangen hatte. Von ihnen heißt es in Exodus 32, 16:¹⁰ «Und die Tafeln waren Gottes Werk, und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben in die Tafeln.» Wo aber sind diese Tafeln nun, die von Gott selber beschrieben worden waren? Nun, die Bibel weiß davon zu erzählen, dass Moses sie zertrümmert hatte, als er vom Berg hinunterstieg und das Volk beim Tanz um das goldene Kalb vorfand. Was immer man von dieser Erzählung halten will, sie steht jedenfalls für die Überzeugung der Bibel, dass es keinen «Theographen» gibt, und wenn es einen je gegeben hat, dann war dieser nicht von langem Bestand.

Natürlich gibt es in vielen biblischen Büchern direkte Gottesrede, etwa wenn die Propheten sagen: «So spricht Gott, der Herr» oder ähnlich. Doch diese Gottesreden sind durchgängig in Prophetenbücher eingebaut, und es sind die Propheten, die sagen: «Gott spricht», die Bibel kennt nur ein Jesajabuch und ein Jeremiabuch, aber kein Buch Gottes.

Entsprechend diesem biblischen Befund macht das Christentum einen grundlegenden Unterschied zwischen Heiliger Schrift und Wort Gottes. Die Bibel ist Heilige Schrift, aber nicht einfach mit dem Wort Gottes identisch. Vielmehr bezeugt sie das Wort Gottes, und sie kann je und je selber zum Wort Gottes werden, wenn sie entsprechend ausgelegt und gepredigt wird. Der Katechismus der katholischen Kirche formuliert es so: «Das Christentum ist die Religion des ›Wortes‹ Gottes, ›nicht eines schriftlichen, stummen Wortes, sondern des menschengewordenen, lebendigen Wortes‹. Christus, das ewige Wort des lebendigen Gottes, muß durch den heiligen Geist unseren Geist ›für das Verständnis der Schrift‹ öffnen (Lk 24, 45), damit sie nicht toter Buchstabe bleibe.»¹¹

Im Blick auf unser Thema des Alten Testaments ist jedenfalls festzuhalten, dass die Unterscheidung zwischen Heiliger Schrift und Wort Gottes nicht der Testamentsgrenze entlang verläuft, sondern Altes und Neues Testament gleichermaßen prägt. Das Neue Testament ist wie das Alte Testament Zeugnis von Gottes Wort und es ist ebenso wenig wie das Alte Testament ein unmittelbarer «Theograph». Jesus selber hat nach dem Neuen Testament selbst nichts aufgeschrieben, jedenfalls nichts Schriftliches hinterlassen, gemäß Johannes 8,6 hat er einmal etwas mit dem Finger in den Sand geschrieben. Aus dieser Eigenschaft der Bibel ergibt sich in der Konsequenz, dass die biblischen Schriften der Auslegung fähig und bedürftig sind. Die biblischen Schriften sind zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten entstanden, ihre Entstehungsbedingungen sind in Rechnung zu stellen, wenn man sie angemessen verstehen will.

Deshalb muss heute kein Christ und keine Christin zur Auffassung gezwungen werden, die Welt sei nur 6000 Jahre alt und in sieben Tagen erschaffen worden. Das ist zwar die Position der Bibel, die auch nicht einfach eine Phantasie darstellt, sondern durchaus wissenschaftlich geprägt ist, aber die Bibel spiegelt eben die Wissenschaft ihrer Zeit wieder, nicht diejenige der unsrigen Zeit.¹² Deshalb wird die Bibel im Christentum auch nicht einfach nur verlesen, sondern studiert, ausgelegt und gepredigt.

Das Bewusstsein um die Auslegungsbedürftigkeit und Auslegungsfähigkeit der Bibel hat dann auch – und das ist vor allem im Kontext der Universität zu betonen – die Freigabe der Naturwissenschaft nach sich gezogen. Natürlich war dies ein langer und schmerzhafter Prozess, der vom Christentum keineswegs immer proaktiv vorangetrieben worden ist, doch er hat sich letztlich folgerichtig durchgesetzt – und zwar auch aus theologischer Perspektive: In dem Moment, in dem man die weltbildhaften Aussagen der Bibel als Aussagen ihrer und nicht unserer Zeit auffassen kann und muss, ist der Weg frei zur Akzeptanz eines naturwissenschaftlichen Zugangs zur Erforschung der Welt. Man sollte allerdings dabei auch nicht vergessen, dass die Wissenschaft unserer Zeit auch bald wieder der Vergangenheit angehören wird.

Wenn man den von Slenczka vorgeschlagenen Weg gehen wollte und den Rang des Alten Testaments von «kanonisch» auf «apokryph» herabstufen wollte, dann wäre – wenn man keinem Schriftdoketismus verfallen will – streng genommen dieselbe Konsequenz auch für das Neue Testament zu ziehen. Denn wenn «kanonisch» heißen sollte: unmittelbar und auslegungsfrei maßgeblich, so trifft das auch auf die recht verstandene Normativität des Neuen Testaments nicht zu.

5. Im Alten Testament gibt es «Neues», und im Neuen Testament gibt es «Altes». Der theologische Wert einer biblischen Aussage hängt nicht von ihrer Positionierung im Alten oder im Neuen Testament ab.

Was ist mit «Altem» im Neuen Testament und mit «Neuem» im Alten Testament gemeint? Das «Alte» und das «Neue» sind hier bewusst in Anführungszeichen gesetzt, da leicht das Missverständnis entstehen könnte, dass diese Terminologie das problematische Vorverständnis von Altem und Neuem Testament als Gegenüberstellung zweier Zeugnisse eines strafenden und rächenden Gottes gegenüber einem liebenden Gott statt korrigiere nun schlicht reproduziere.¹³ Das Gegenteil ist der Fall, die folgenden Überlegungen benutzen den Antagonismus von «alt» und «neu» in metaphorischer Weise.

Auch das Neue Testament enthält Texte, die nicht vom bedingungslosen Geist der Liebe durchwaltet sind. Im Johannesevangelium etwa sagt Jesus

zu den Juden in Joh 8,42–44: «[...] Wäre Gott euer Vater, würdet ihr mich lieben. [...]. Warum versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt. Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt tun, was er begehrt.» Nun kann man sich leichtfertig aus einer Warte des 21. Jahrhunderts über diesen Text aufschwingen und ihn wegen seiner Verachtung für das Judentum kritisieren. Das wäre nicht einmal falsch, aber wohl etwas selbstgerecht und auch anachronistisch. Texte wie Joh 8 spiegeln die historische Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge im frühen 2. Jh. n.Chr., und diese Kontroverse wird hier bereits in die Zeit Jesu selber zurückprojiziert. Joh 8 stammt aus einer Zeit, in der die Selbstbehauptung der noch jungen Kirche ein drängendes Problem war und deshalb atmet dieser Text den Geist der Abgrenzung und der Absonderung und nicht den Geist der Liebe und des Respekts. Nun ist natürlich eine historische Erklärung noch keine theologische Rechtfertigung, doch zu Gunsten von Joh 8 lässt sich immerhin festhalten, dass das frühe Christentum in der Überlieferung des Neuen Testaments auch seine unrühmlichen und problematischen Äußerungen bewahrt hat und sich so nicht einfach einen gloriosen, selbstherrlichen Ursprungsmythos geschaffen hat.

Umgekehrt finden sich im Alten Testament Passagen, die – metaphorisch gesprochen – «Neues» vertreten. Am Ende der Sintfluterzählung in Gen 6–9 spricht Gott zu den Menschen: «Wenn ich nun Wolken häufe über der Erde und sich der Bogen in den Wolken zeigt, dann will ich des Bundes gedenken, der da besteht zwischen mir und euch und allen lebenden Wesen, und niemals wieder sollen die Wasser zu einer Sintflut werden, die alles Fleisch verderbe.» (Gen 9,14f). Im Rahmen der altorientalischen Religionsgeschichte bedeutet dieser Text eine absolute Neuerung.¹⁴ Altorientalische Gottheiten zeigen ihre Macht in waffenklirrender Gestalt. Eine Gottheit ist dann mächtig, wenn sie siegreich ist, wenn sie militärisch erfolgreich ist. Anders der biblische Gott in Genesis 9: Nachdem er die Sintflut über die Welt gebracht hat, hängt er seinen Bogen in die Wolken. Das Wort «Bogen» (קַשׁ) kann im Hebräischen den Regenbogen, aber auch den Kriegsbogen bezeichnen. Interessanterweise ist gerade der entspannte Kriegsbogen im Alten Orient gewölbt, so dass man hier davon ausgehen darf, dass Gott seinen entspannten Bogen in die Wolken hängt. Gott entledigt sich nicht nur seiner Waffe, die Waffe ist sogar nicht einmal mehr zum Einsatz bereit, denn der Bogen ist nicht gespannt.

Gott wird in Genesis 9 gedacht als einer, der seiner Schöpfung friedlich gegenübersteht und nie mehr eine Sintflut über sie bringen wird. Ja, Gott schließt sogar einen Bund mit der gesamten Menschheit, dass dies nie wieder geschehen wird. Das hebräische Wort für «Bund» heißt eigentlich «Vertrag» – auch das ist eine Innovation sondergleichen: Das Verhältnis Gottes zu den Menschen wird so in ein rechtliches Verhältnis gebracht.

Die Menschen sind damit nicht einfach von der Willkür Gottes abhängig, sondern ihr Verhältnis zu Gott hat eine rechtliche und damit eine rationale Grundlage: Gott hat einen Bund mit der Menschheit geschlossen, der auf einer einseitigen Zusage beruht.

Genesis 9 mit seiner universalen Perspektive und seiner bedingungslosen Zuwendung Gottes zur Schöpfung ist somit ein – neutestamentlich gesprochen – «evangelischer» Text, doch er steht im Alten Testament. Ihn deshalb als weniger wertvoll einzustufen, als wenn er im Neuen Testament stünde, ist keine theologisch begründbare Option.

Und doch würde, wie bereits gesagt, Slenczka hier widersprechen. Weshalb? Seiner Ansicht nach ist mit dem Christentum ein neues Bewusstsein in die Welt gekommen. Christen denken und schreiben anders als Nichtchristen, so Slenczka, und deshalb gibt es einen kategorialen Unterschied zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Texten. Kein Text des Alten Testaments ist von einem Christen geschrieben worden, während alle Texte des Neuen Testaments von Christen stammen. Nun, daran lässt sich historisch nicht rütteln. Soweit wir dies beurteilen können – und diese Frage können wir gut beurteilen – ist dies tatsächlich der Fall.

Doch wie weit trägt das zugrundeliegende Argument, dass Christen ein anderes Bewusstsein haben als Nichtchristen? Man kann dieses Argument nur verstehen, wenn man die konkrete theologiegeschichtliche Prägung Slenczkas mit in Rechnung stellt. Slenczka folgt mit seiner Überlegung Friedrich Schleiermacher,¹⁵ der an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert das Christentum aus seiner aufklärerischen Reduktion befreite und in seinen «Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern» festhielt, dass die Religion sich weder im Denken noch im Handeln erschöpfe, sondern eine eigene Provinz im Gemüte beanspruche. Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche.

Mit dieser Bestimmung überwand Schleiermacher die auf die Ethik fixierte Religiosität der Aufklärung und führte das Christentum in das Zeitalter der Romantik ein. Man mag seine Zugangsweise historisch beurteilen, wie man will, im Blick auf die Wahrnehmung der Schrift ist ein solcher subjektivitätstheoretischer Ansatz insofern problematisch, als er das Christentum auf ein entsprechendes frommes Bewusstsein gründet und nicht auf die Bibel selbst.

Ja, es zeigt sich hier sogar eine gewisse Selbstwidersprüchlichkeit der Position Slenczkas. Wirklich normativ soll für Christinnen und Christen nur das Neue Testament sein, nicht aber das Alte, denn nur das Neue Testament basiert auf christlichem Bewusstsein. Mit diesem Argument wird aber letztlich eben dieses christliche Bewusstsein als normativ angesehen und gar nicht das angeblich exklusiv kanonische Neue Testament, das de facto ja nur Ausdruck dieses Bewusstseins ist. Mit anderen Worten: So gesehen ist

das Neue Testament bei Slenczka nur *norma normata* und nicht *norma normans*. Damit aber wird die Behauptung seiner alleinigen Kanonizität obsolet, denn diese ist ja nur Folge und nicht Ursache des frommen christlichen Bewusstseins.

Um es zugespitzt zu sagen: Das Neue Testament dient so nur noch zur Selbstbespiegelung des frommen Individuums, das nun selbst «kanonisch» geworden ist, dies jedoch nicht offenlegt, sondern dazu dem Neuen Testament einen Mantel exklusiver Pseudo-Kanonizität umlegt.

6. Die Denkformen des Alten Testaments ermöglichen und sichern die Universalität der christlichen Bibel sowie die Lebendigkeit der Kirche.

Diese These mag zunächst überraschend klingen. Ist denn nicht gerade das Alte Testament die partikulare Größe in der Bibel und erst das Neue universalisiert dessen Horizont?

Nun, so lautet das Klischee und das ist in gewisser Hinsicht nicht einmal ganz falsch. Es gibt zwar universale Texte im Alten Testament, allen voran die ersten 11 Kapitel der Bibel, die sogenannte Urgeschichte, in der Israel gar nicht vorkommt, doch es ist richtig, dass das Alte Testament sonst vorrangig mit dem Geschick des Volkes Israel beschäftigt ist. Doch hier soll es um die «Denkformen» des Alten Testaments gehen. Damit ist nicht gemeint, was das einflussreiche, aber sehr holzschnittartige Buch von Thorleif Boman vorschlug, dass es nämlich so etwas wie ein «hebräisches Denken» neben dem «griechischen» gebe und das Alte Testament für das «hebräische Denken» stehe.¹⁶ Boman ist oft, viel und zu Recht kritisiert worden für seinen Zugang:¹⁷ Dagegen bleibt festzuhalten, dass Sprache und Denken sich nicht linear zueinander verhalten und entsprechend gibt es nicht einfach ein «hebräisches», «griechisches», «französisches» oder «norwegisches» Denken.

Richtig ist aber, dass das Alte Testament – wie Jörg Jeremias in seiner neuen Theologie gezeigt hat¹⁸ – bestimmte theologische «Denkformen» ausgeprägt hat, mittels dessen es die existentielle Dimension der Theologie hervorgehoben hat – gegenüber der intellektuellen. Und diese existentielle Dimension der Theologie ist es, die in erster Linie deren Universalität sichert – da sie eine fundamentale anthropologische Konstante darstellt –, und nicht bestimmte geistige Konzeptionen von Universalität.

Dies lässt sich etwa am Beispiel von Blaise Pascal illustrieren, der in seinem berühmten *Mémorial* (1654) dem Gott der Philosophen, der ihn langweilte und ermüdete, den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs entgegensetzte.¹⁹ Ohne das Alte Testament wäre Blaise Pascal dem Christentum verloren gegangen, und vermutlich nicht nur er. Das Alte Testament stellt Gott nicht als theologisches Konstrukt vor, das tut das Neue Testament

auch nicht, aber das Alte Testament sichert die Vorstellung eines lebendigen Gottes, der die Menschen umtreibt und sich von den Menschen umtreiben lässt.

An dieser Stelle sei ein Seitenblick auf die Reformatoren des 16. Jh. erlaubt, zumal die Berliner Debatte um das Alte Testament vor allem eine protestantische ist: Vielleicht ist diese spezifische Wahrnehmung Gottes der Grund, weshalb die Reformatoren, allen voran Luther und Zwingli, von ihren theologischen Interessen her vor allem alttestamentlich geprägt waren: Im Alten Testament fanden sie besonders deutlich die Position des Menschen vor Gott, *coram Deo*, wieder, die für ihre Theologie so wichtig war. Bei weitem die größte Anzahl von Predigten und Vorlesungen, die sie gehalten haben, beziehen sich auf das Alte Testament. Müsste man ihnen an einer heutigen Theologischen Fakultät einen Lehrstuhl zuweisen, so würden sie wohl am ehesten Alttestamentler werden.

7. Mit dem Alten Testament hat das Christentum die Erinnerung an seine religionsgeschichtlichen und theologischen Wurzeln festgehalten. Damit entwirft sich das Christentum grundsätzlich als eine geschichtliche Größe und verfügt über eine wirksame Imprägnierung gegen alle gnostischen Tendenzen.

Das Christentum ist nicht so alt wie die Schöpfung. Es weiß um diesen Umstand und es verheimlicht ihn auch nicht, im Gegenteil, es zelebriert ihn. Seine Zentralfigur, Jesus Christus, ist eine Gestalt, die zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort gelebt hat und aus einer bestimmten religiösen Tradition stammt, die durch das Alte Testament dokumentiert wird.

Das Christentum lebt von seiner Bindung an seine geschichtlichen Ursprünge. Es ist eine Pflanze, die aus einer bestimmten Wurzel entspringt. Und diese Wurzel ist nach christlichem Verständnis nicht nur die geschichtliche Gestalt Jesu Christi selbst, sondern auch die Tradition, aus der er stammt: das Alte Testament. Ich erinnere noch einmal daran: Der historische Jesus war ein Jude, er kannte das Alte Testament, nicht aber das Neue.

Mit dem Alten Testament kultiviert das Christentum das Bewusstsein, dass der Weg Gottes mit Israel und den Menschen eine Geschichte hat, dass Religion eine Geschichte hat, und dass auch der Glaube heutiger Menschen geschichtlich verfasst ist. Er wird sich nie ein für alle Mal festschreiben lassen, er wird sich mit der Geschichte weiter entwickeln. Daran erinnert das Alte Testament seit 2000 Jahren – und wenn sich das Christentum nicht immer von selbst daran erinnert, dann hat es immerhin das Alte Testament, das es daran erinnert.

Christentum ohne Altes Testament? Nach den Regeln der deutschen Grammatik ist dieser Satz unvollständig, es fehlt ihm ein Verb. Man könnte

ergänzen: Kann es ein Christentum ohne Altes Testament geben? Soll es ein Christentum ohne Altes Testament geben? Muss es ein Christentum ohne Altes Testament geben? Darf es ein Christentum ohne Altes Testament geben? Man kann alle Modalverben, die die deutsche Sprache bereithält, hier durchspielen, die Antwort auf diese Fragen – die wohlgerne gestellt werden dürfen – lautet nach diesen sieben Überlegungen aus meiner Sicht gleichbleibend: Nein.

ANMERKUNGEN

¹ Notker SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeth GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie*, Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Leipzig 2013, 83–119.

² Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Christentum ohne Wurzel? Warum das Alte Testament nicht aus dem christlichen Kanon herausgenommen werden darf*, in: Stimmen der Zeit 1 (2016) 43–55; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Rückkehr Markions*, in: IKaZ 44 (2015) 286–302.

³ Zitiert nach <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/stellungnahme-zu-den-aeusserungen-von-herrn-slenczka-1.pdf> (abgerufen am 17.10.2016). Ausgelassen ist der Verweis auf die Homepage von Notker Slenczka (<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT>)

⁴ SLENCZKA, Kirche (s. Anm. 1), 94.

⁵ Vgl. Hermann VON LIPS, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich 2004; Tobias NICKLAS, *The Development of the Christian Bible*, in: Karin FINSTERBUSCH – Armin LANGE (Hg.), *What is Bible?* CBET 67, Leuven 2012, 393–426

⁶ Vgl. dazu Jan GERTZ, *Das Alte Testament – Heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel*, in: Friedrich Wilhelm GRAF – Klaus WIEGANDT (Hg.), *Die ersten vierhundert Jahre des Christentums*, Frankfurt 2009, 231–260; Timothy H. LIM, *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven 2013; Konrad SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 2. Aufl. 2014, 212–221.

⁷ Vgl. Christoph DOHMEN – Günter STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, KST 1,2, Stuttgart 1996.

⁸ Vgl. dazu Guy G. STROUMSA, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011, 53–85.

⁹ Vgl. Erich BOSSHARD-NEPUSTIL, *Schriftiwerdung der Hebräischen Bibel. Thematisierungen der Schriftlichkeit biblischer Texte im Rahmen ihrer Literaturgeschichte*, ATThANT 106, Zürich 2015.

¹⁰ Vgl. dazu Jan C. GERTZ, *Mose zerbricht die Tafeln des Bundes am Sinai - Literarhistorisch ausgereizt, aber praxeologisch unterschätzt*, in: Friedrich-Emmanuel FOCKEN – Michael R. OTT (Hg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur*, Berlin 2016, 177–201.

¹¹ *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, §108.

¹² Vgl. dazu Konrad SCHMID (Hg.), *Schöpfung*, Themen der Theologie 4, Tübingen 2012.

¹³ Vgl. Bernd JANOWSKI, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013.

¹⁴ Vgl. Erich ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen z. Komposition u. Theologie d. priesterschriftl. Urgeschichte*, SBS 112, Stuttgart 1983, 2. Aufl. 1987; Bernd JANOWSKI, *Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: HeBAI 4 (2012) 502–521.

¹⁵ Vgl. dazu auch die trefflichen Analysen bei Friedhelm HARTENSTEIN, *Zur Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche – eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notker Slenczka*, in:

ThLZ 140 (2015) 738–751 sowie bei Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Christentum ohne Altes Testament?*, in: Herder-Korrespondenz 8 (2016) 26–30.

¹⁶ Thorleif BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954, 7. Aufl. 1983.

¹⁷ Vgl. z.B. James BARR, *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965; Klaus KOCH, *Gibt es ein hebräisches Denken?* in: DERS., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Gesammelte Aufsätze Band 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 3–24.

¹⁸ Jörg JEREMIAS, *Theologie des Alten Testaments*, GAT. 6, Göttingen 2015, 23–190.

¹⁹ Blaise PASCAL, *Gedanken*. Aus dem Französischen von Ulrich Kunzmann. Kommentar von Eduard Zwierlein, Berlin 2012.

Der vorliegende Beitrag ist die Druckfassung eines Festvortrags beim Dies facultatis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien am 13. Oktober 2016.

ABSTRACT

Christianity without Old Testament? Ever since Marcion, Schleiermacher and Harnack, the canonical status of the Old Testament has occasionally been disputed in Christian theology. A new debate started in 2015, following an article by Notker Slenczka, who claimed that the Old Testament should not have a normative weight equal to that of the New Testament. This article shares neither this thesis nor its academic scandalization, but rather seeks to clarify why the church has an Old Testament and what it is good for.

Keywords: Hebrew Bible – canon – authority – Marcion

THOMAS SÖDING · BOCHUM

EINLADUNGEN UND BEGEGNUNGEN

Eine exegetische Interpretation zu Ulla Hahn

Mein Gott

Ist was? frag ich
die Freunde wenn sie ihn
sehen über meinem Schreibtisch
(neben Schiller und John Donne)
den Mann den jeder
man kennt den
ernsten Mann am Kreuz
den noch keiner lächeln sah
Wie sie da gucken die Freunde
(ein bisschen verlegen) und
die Schultern zucken
(etwas mitleidig)
Ist was? frag ich
Dann fragt niemand weiter

Einzelkind (was den Vater angeht)
reichlich Halbgeschwister
Machte sich aber nicht viel
aus Familie (kleine Verhältnisse
Adoptivvater Zimmermann aufm Dorf)
Kehrte ihr bald den Rücken (säte nicht
erntete nicht und sein himmlischer Vater
ernährte ihn doch) schlug sich

als Wunderheiler durch
mit einem großen Herzen für
die kleinen Leute und einer forschen
Lippe gegen die da oben (Ihr sollt
Gott mehr gehorchen als den Menschen)
Aufsässig furchtlos eigensinnig
praktischer Arbeit abhold

Den hab ich geliebt

wenn ich die Mutter
mundtot machte mit Lukas:
nicht die hauswirtschaftende
Martha vielmehr Maria
zuhörend von Jesu gefesselt
habe ›das Bessere‹ erwählt

und mich mit göttlichem Segen
in meine Bücher vergrub

Hab das gottschlaue Lieben verlernt
bei den Weiden am Rhein
unter menschlichen
Lippen- und anderen Zärtlichkeiten
So viele Vaterunser der Reue und Buße
Vergebene Liebesmüh

Mein Kinderheld fuhr
in den Himmel auf
Ich blieb unten

Da bin ich noch

Manchmal aber
lese ich wieder
in seinen alten Briefen
(die von den vier Kurieren
überbrachten)
oder besuch ihn bei sich zu Haus
(Mit Brot und Wein
Musik und Kerzenschein)
Dann frag ich ihn

Wofür das alles? Dein Leben
Leiden Sterben

Für den
 der fragt
sagt er und lächelt
befreit
von seinem Kreuz
nimmt mich
in seine Arme
flüstert mir ins Ohr:
Irgendwann
stell ich dich meinem Vater vor.
Lass dir Zeit. Ich kann warten.

Und meine Freunde?

Bring sie doch mal mit.
Auch Miriam, Fatima und Ali.
In meines Vaters Haus
sind viele Wohnungen.

Und mit fünf Broten und zwei Fischen
krieg ich alle satt.

(aus: Ulla HAHN, *Gesammelte Gedichte*. Mit einem Vorwort von Ulla Hahn und einem Nachwort von Dorothea von Törne, München 2013, 750. © Deutsche Verlags-Anstalt München, in der Verlagsgruppe Random House GmbH)

Fünf Brote und zwei Fische: mehr haben die Jünger nicht dabei, als Jesus sie – alle Evangelien erzählen davon – am Ufer des Sees Genezareth, in einsamer Landschaft, nach ihren Vorräten fragt, aus denen sie, sagt er, Tausenden von Menschen, die zusammengeströmt waren, um Jesus zu hören, am Abend eines langen Tages zu essen geben sollen. Doch, o Wunder: fünf Brote und zwei Fische sind mehr als genug: «Alle aßen und wurden satt»; zwölf Körbe sind übrig – für zwölf Apostel, für ein volles Jahr, für das ganze Volk Gottes aller Generationen. Es ist keine billige Massenabfertigung, es ist auch kein Galadiner, es ist ein frugales Mahl auf grüner Au, zu dem Jesus einlädt.

Im Mittelpunkt der lebhaften Szene wird es ganz still. Jesus betet. Er erhebt seine Augen zum Himmel. Er dankt und segnet. Von dieser Kraft des Gebetes, vom bergeversetzenden Glauben handelt das Evangelium. Sein Geheimnis ist das Teilen, aber nicht in der rationalistischen Interpretationsvariante, dass Jesus mit gutem Beispiel vorangegangen sei, auf dass alle nach ihren eigenen Mundvorräten gesucht hätten – und siehe da, es hätte gut gereicht. Nein: Jesus teilt das Wenige, was seine Jünger haben. Die Evangelien verweigern nicht die Auskunft, wie Jesus diese wunderbare Speise hat bereiten können. Geteiltes Brot wird doppeltes Brot, weil es ein Geschenk Gottes ist. Jesus teilt seinen Glauben, sein Gebet, seine Liebe zu Gott – wie er sein Leben mit denen teilt, denen er zeigen will, wie unendlich nahe Gott ihnen ist. Deshalb hat er viele zum Mahl gebeten und nicht selten auch sich selbst eingeladen – unmögliche Tischgenossen hat er gefunden, skandalöse Geschichten werden von ihm überliefert, und die Erzählung von der Speisung der Fünftausend fängt wie in einem Brennglas diese vielen Begegnungen ein, die Jesus ermöglicht hat.

Ulla Hahn gehört zu denen, die sich von Jesus speisen lassen. «Mit fünf Broten und zwei Fischen / kriege ich alle satt», endet ihr Gedicht, das im Titel mit einem Paukenschlag einsetzt: «Mein Gott». Das Gedicht erzählt selbst eine Geschichte. Es gibt dem «Ich» der Dichterin eine Stimme. Es handelt von Freunden, die sie zuhause besuchen und ganz verwundert, aber auch ein wenig verlegen sind, wenn sie über ihrem Schreibtisch neben Bildern von Friedrich Schiller und John Donne auch ein Portrait des Gekreuzigten sehen. «Ist was?», fragt sie dann – aber ein Gespräch kommt nicht auf. So kommt es zum Gedicht.

Ulla Hahn selbst hat eine intensive Geschichte mit Jesus. Es ist eine Liebesgeschichte. Im ersten Band ihrer Biographie *Das verborgene Wort* (2001) lebt ihre Kindheit am Rhein auf, die engen Verhältnisse zu Hause und die Ausflüge in kleine Freiräume, die viel versprechen: an den Fluss, zu den Büchern, auch in die Kirche. Die Evangelien sind ihr vertraut aus dem katholischen Gottesdienst in der Pfarrkirche, aber auch aus den eigenen Abenteuern der Leserratte. Eine Geschichte aus den Evangelien vor allem hat es ihr angetan, eine Frauengeschichte, die von Maria und Martha in der Variante des Lukas. Gegenüber der Mutter, der emsigen Hausfrau und harten Heimarbeiterin, trumpft sie mit Jesus auf: «nicht die hauswirtschaftende / Martha vielmehr Maria / zuhörend von Jesus gefesselt / habe «das Bessere» erwählt». Heute wird in Teilen der feministischen Exegese die Pointe des Lukasevangeliums mit einem Fragezeichen versehen, weil Martha «am Machen» ist, Maria aber – typisch Frau – aufs Hören festgelegt werde. Doch bei Lukas gibt es für Männer und für Frauen nichts besseres, als auf Gottes Wort aus dem Munde Jesu zu lauschen. Die Maria des Gleichnisses – wie auch die Mutter Jesu in der christlichen Ikonographie – setzt auf Kontem-

plation und Meditation, auf Beten und Denken, auf Lesen und Verstehen. Ulla Hahns Gedicht nimmt diese Spur auf. «Mit göttlichem Segen» wird gelesen, gelesen, gelesen – bis heute.

Aus der Erinnerung ans Lesen wird ein Jesusportrait gezeichnet: Das Bild von einem «Wunderheiler» entsteht «mit einem großen Herzen / für die kleinen Leute und einer forschen / Lippe gegen die da oben». Dieser Jesus ist ein ernster Mann, ein «Einzelkind», der sich «nicht viel aus Familie» macht und ihr «bald den Rücken» kehrt, ein Aussteiger. Keine Frage, welcher Generation die Frau im Gedicht angehört, wenn sie gerade von einem solchen Jesus – in einer eigenen Strophe – bekennt: «Den habe ich geliebt.»

Das Tempus des Satzes ist allerdings Perfekt. Die kindliche Liebe ist *passé*. Denn im Gedicht passiert etwas Ungeheuerliches «bei den Weiden am Rhein». Der Fortsetzungsband der Autobiographie *Aufbruch* (2009) lässt eine Vergewaltigung ahnen und die Unmöglichkeit erkennen, darüber zu sprechen: um Himmels willen nicht mit den Eltern, aber um alles in der Welt auch nicht mit Gott. Im Gedicht heißt es: «Hab das gottschlaue Lieben verlernt». Tausend «Vaterunser der Buße und Reue» bleiben unerhört. Das Ergebnis wird mit lakonischer Ernüchterung festgehalten: «Mein Kinderheld fuhr / in den Himmel auf. Ich blieb unten.» Und eine Zeile, zugleich eine ganze Strophe später: «Da bin ich noch.»

Hier, auf dem harten Boden der Realität, kommt das Gedicht wieder in der Gegenwart an. In ihr gibt es die schönen Einladungen und Besuche, aber auch das verlegene Staunen, die unbeantwortete Frage – und die unabgeschlossene Geschichte. Weshalb das Bild an der Wand hängt? Nicht nur aus dem Wissen um eine verlorene Kindheit. Der Kontakt ist nicht abgerissen. Im *Aufbruch* gehört zu den bewegenden Szenen ein langer Spaziergang am Rhein mit ihrem alt gewordenen Pfarrer Kreuzkamp. Viel wird gesprochen – aber das Entscheidende wird nicht gesagt. Der Pfarrer weiß, dass sie etwas auf dem Herzen hat und nicht heraus kann mit der Sprache. Und sie weiß, dass er es weiß. So begleitet er sie, die nicht mehr zur Kirche geht, ohne dass er sie aufgibt. Beim Gang am Ufer fällt der Blick immer wieder auf einen Schäfer mit seiner Herde. Ein Schaf, das in den Strom zu fallen droht, wird zurück in die Herde geholt. Deutlicher ist der Fingerzeig nicht, undeutlicher auch nicht.

Es scheint, als würde das Gedicht die Fortsetzungsgeschichte schreiben. Ja, die Evangelien sind bekannt; in ihnen wird immer noch, «manchmal», gelesen, so wie es auch «manchmal» zu Besuchen kommt, bei ihm «zu Haus». Wo das ist, macht eine Klammer deutlich, die den ersten Reim des Gedichtes enthält: («Mit Brot und Wein / Musik und Kerzenschein»).

An dieser Stelle, dem empfindlichsten Punkt im katholischen Kosmos, gewinnt das Gedicht seinen größten theologischen Tiefgang. Nichts von dem Jesus, der die Menschen heilt und die Mächtigen herausfordert, wird

aufgegeben. Aber «Mein Gott» ist in den Evangelien nach Markus und Matthäus das letzte Wort Jesu am Kreuz, als Frage, als Klage und Schrei: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?». Das ist der Ruf, den die «Hildegard» der Autobiographie nicht über die Lippen bekam – wann wären denn auch Klagen im Katholizismus der 50er erlaubt gewesen? Aber im Gedicht stellt Ulla Hahn die Frage (korrekt muss ich wohl schreiben: das lyrische Ich, aber ich denke lieber die ganze Zeit an die Autorin): «Wofür das alles? Dein Leben / Leiden Sterben.»

Das ist theologisch die alles entscheidende Frage, die genau dem «Warum?» von Golgotha entspricht. Der gefragt wird, antwortet: «Für den / der fragt». Was das Gedicht schildert, ist nicht weniger als eine private Offenbarung. Die Parallelen führen in die christliche Mystik. «Für» ist die schlechterdings entscheidende Präposition des ganz Christentums. Dietrich Bonhoeffer hat in Jesus den Menschen gesehen, der ganz und gar «für» andere gelebt hat und gestorben ist. Paulus, dem er hier folgt, geht noch weiter und bringt auch die Auferstehung Jesu auf diesen Punkt: «Er tritt für uns ein». Er bewahrheitet, dass «Gott für uns ist». Im Blick auf das Bild über dem Schreibtisch und in der Erinnerung ist er der «Mann am Kreuz / den noch keiner lächeln sah». Jetzt aber löst er die Arme vom Kreuz, um die zu umarmen, die nach ihm fragt, und er «lächelt befreit». Er «flüstert» ihr auch «ins Ohr: Irgendwann / stell ich dir meinen Vater vor» – wie ein Bräutigam der alten Schule. So lautet der zweite und letzte Reim des Gedichts. Und er sagt auch: «Lass dir Zeit. Ich kann warten.»

Damit ist die Geschichte wieder offen. Die Einladung steht. Für wen? Die Frage wird gestellt: «Und meine Freunde?» Die verlegenen, verschämten, vertrauten Gäste, die ein wenig ratlos das Bild des Gekreuzigten ansehen? «Bring sie doch mal mit», lautet die prompte Antwort, und dann werden Namen genannt: «Miriam, Fatima und Ali», die sofort anzeigen, dass alle Grenzen, die Menschen ziehen, gerade jene, die sie im Namen Gottes errichten, überwunden werden – so wie es im Aufbruch des Christentums zur Glaubensgewissheit geworden ist: «Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau: Alle seid ihr einer in Christus», bringt es Paulus, die Taufe vor Augen, zum Ausdruck.

Warum diese Einladungen so breit ausgesprochen werden können? Weil derjenige, der alle als Gäste willkommen heißen will, weiß, wie es im Johannesevangelium heißt: «In meines Vaters Haus / sind viele Wohnungen». Dann ist mehr als genug für alle da: «Und mit fünf Broten und zwei Fischen / kriege ich alle satt».

«Mein Gott» ist in der Sammlung *Widerworte* erschienen (2011). In einer früheren Sammlung *Liebesgedichte* (1993) ist ein Gedicht «Mein Vater» überschrieben. Dieselbe Szene: Freunde fragen nach dem Bild eines ernsten Mannes, diesmal neben denen von Salvador Allende und Angela Davis.

«Mein Vater. Tot», lautet die Antwort, aber die Erinnerung lebt. Die Autobiographien können sie für alle, die Ulla Hahn lesen, mit starken Bildern versehen. «Den habe ich gehasst», den prügelnden Tyrannen aus engsten Verhältnissen, ist das eine. «Den will ich lieben / bis den Tod» ist das andere – ein Vorsatz derer, die sagt: «Hab das Glauben verlernt». So stellt sie ihn ihren Freunden vor: «Einer von uns. / Nur der Fotograf / hat vergessen / dass er mich anschaut / und lacht.»

«Mein Gott» und «Mein Vater» sind zwei Gedichte einer unmöglichen, unglaublichen Versöhnung. Deshalb führen beide in die Herzkammer des Evangeliums. Im Neuen Testament enden die wunderbaren Geschichten von den fünf Broten und zwei Fischen offen. Die Jünger verstehen nicht, was passiert ist. Nach dem Johannesevangelium will das Volk sich Jesu als seines Königs bemächtigen, um immer genug Brot zu haben. Die Speisung der Fünftausend gibt einen Vorgeschmack auf die Speisung der vielen Völker aus der ganzen Welt im vollendeten Reich Gottes. So lange die Zeit währt, müssen Brot und Wein reichen, die Jesus denen schenkt, die zu ihm nach Hause kommen. Sie sollen Hunger und Durst auf mehr machen, auf Gerechtigkeit, wie es in der Bergpredigt heißt – auch für diejenigen, die Unrecht erlitten und begangen haben, beides so eng miteinander verwoben, dass nur der Mann am Kreuz die Erlösung bringen kann, der nicht im Grab geblieben, sondern von den Toten auferstanden ist.

ABSTRACT

Invitations and Encounters: An Interpretation of a Poem by Ulla Hahn. The poem «Mein Gott» describes a visit of friends and their reactions to a picture of the crucified Christ. This impression stimulates a journey through childhood and adolescence which is parallel to Ulla Hahn's autobiography. From a perspective of the New Testament the poem can be read as a witness of Christian spirituality today.

Keywords: faith and poetry – religion and literature

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

UNTERWEGS ZUR ABENDMAHLSGEMEINSCHAFT?

*Papst Franziskus und das Reformationsgedenken in Lund –
eine Nachbetrachtung*

Der 31. Oktober 1517 ist das Datum, an dem der Wittenberger Bibelprofessor Martin Luther seine berühmten Ablassthesen veröffentlicht hat. Luther wollte keine neue Kirche gründen, sondern Missstände offenlegen und die bestehende Kirche reformieren. Das können im Zeitalter der ökumenischen Verständigung auch katholische Theologen anerkennen. Das Bild von Luther als dem Erzketzler, der die abendländische Kirchenspaltung verursacht hat, ist einer differenzierten Wahrnehmung gewichen, längst haben manche seiner Erneuerungsimpulse auch in der katholischen Kirche Eingang gefunden. Dennoch haben sensible protestantische Beobachter die Frage aufgeworfen, ob die Reformation in offiziell katholischer Lesart immer noch als «Kirchenspaltung» gesehen und der Verlust der sichtbaren Einheit beklagt wird – oder ob sie als Beginn und Auftakt der konfessionellen Ausdifferenzierung des Christentums positiv gewürdigt werden kann.

I

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* hat Papst Franziskus bereits einen Fingerzeig in diese Richtung gegeben. Er spricht dort von der Ökumene als einem «Austausch der Gaben». Es reiche nicht aus, «Informationen über die anderen zu erhalten, um sie besser kennen zu lernen», vielmehr gehe es darum, «das, was der Geist bei ihnen gesät hat, als ein Geschenk aufzunehmen, das auch für uns bestimmt ist»¹. Die Wendung könnte so gelesen werden, als würde der Papst das eine Christentum in der Vielfalt der Konfessionen auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückführen. Das wäre eine pluralitätsfreundliche Lesart.

In jedem Fall erinnert die Rede von den Gaben der Anderen an einen programmatischen Vorstoß des Schweizer Theologen Oscar Cullmann, der in seiner Schrift *Einheit durch Vielfalt* die Auffassung vertreten hat, dass die eine Kirche Christi in drei konfessionellen Ausgestaltungen existiere:

der römisch-katholischen, der orthodoxen und der reformatorischen. Jede der drei Konfessionskirchen habe ein spezifisches Charisma – die katholische Kirche verfüge über die Gabe des Universalismus und der Institution, die orthodoxe pflege die Liturgie und habe eine ausgeprägte Theologie des Heiligen Geistes, die Reformationskirchen hingegen zeichneten sich durch die Konzentration auf die Bibel und ein waches Freiheitsbewusstsein aus. Diese unverlierbaren Charismen seien nicht gegeneinander auszuspielen, vielmehr könnten sie als Stärken im ökumenischen Austausch für alle fruchtbar gemacht werden. «Was ich vorschlage», schreibt Cullmann, «ist eine Gemeinschaft völlig eigenständiger Kirchen, die katholisch, protestantisch, orthodox *bleiben*, die ihre Geistesgaben behalten, aber nicht um sich abzuschließen, sondern um eine *Gemeinschaft* all derer zu bilden, die den Namen Jesu Christi tragen.»²

II

Auch Franziskus sieht in der konfessionellen Vielgestaltigkeit *de facto* eine Bereicherung, das hat er in vielen ökumenischen Begegnungen glaubhaft versichert. Ob er damit allerdings den Vorstoß Cullmanns auch *theologisch* unterschreibt und die konfessionelle Pluralisierung des Christentums grundsätzlich gutheißt, ist eine offene Frage. Würde der Papst das Modell der «Einheit durch Vielfalt» übernehmen und ein Christentum der vielen Gesichter nicht nur auf der Ebene der kulturellen Großräume der katholischen Kirche (vgl. *EG* 115–118), sondern auch auf der Ebene der Konfessionskirchen begrüßen, müsste er vom bisherigen offiziellen Selbstverständnis der katholischen Kirche abrücken. Dieses ist bislang davon ausgegangen, dass die eine Kirche Jesu Christi ihre einzige und unüberbietbare Verwirklichung in der römisch-katholischen Kirche findet, ohne in Abrede zu stellen, dass auch den nicht katholischen Konfessionen kirchliche Würde zukommt (vgl. *LG* 8; 15; *UR* 3). Die eine Kirche ist infolge der Spaltungen nicht in Fragmente zerbrochen, sie ist nach wie vor da – und zwar in der römisch-katholischen Kirche, die sich als universales Heilssakrament begreift (*LG* 1; 48)!³ Mit dieser für nichtkatholische Ohren gewiss anstößigen Selbstbeschreibung, die in der Erklärung *Dominus Iesus* (2000) noch einmal unmissverständlich eingeschärft wurde, ist ein theologischer Pluralismusbereich gesetzt, der sich mit Cullmanns programmatischem Vorstoß nur begrenzt verträgt.⁴

Seine prinzipielle Würdigung der Vielfalt von Konfessionskirchen ist überdies mit der Schwierigkeit behaftet, dass im Hintergrund der Ausdifferenzierung des Christentums blutige Konflikte und schwerwiegende Auseinandersetzungen stehen, die man schwerlich durch Rekurs auf den

Heiligen Geist theologisch überhöhen kann. Allerdings kann Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreiben, wenn aus Konflikten und deren selbst-kritischer Aufarbeitung im Blick auf das gemeinsame Fundament – Jesus Christus – vertiefte Beziehungen hervorgehen und neue Gemeinschaft wächst.⁵ Durchaus realitätsgerecht spricht Franziskus in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* daher zunächst vom «Negativ-Zeugnis der Spaltungen unter den Christen», die gerade in Asien und Afrika die missionarische Dynamik des Christentums schwächen. Um diese Schwäche zu überwinden, betont Franziskus eine Besinnung auf das Gemeinsame und fordert, wenn möglich, eine Überwindung des Trennenden. Dabei stützt er sich auf das Prinzip der «Hierarchie der Wahrheiten» (vgl. UR 11), welches die Konzentration auf die verbindenden Überzeugungen empfiehlt, ohne deshalb in einem fragwürdigen Indifferentismus periphere Glaubenswahrheiten für theologisch bedeutungslos zu erklären. Zu einem heilenden Umgang mit den belastenden Seiten der Vergangenheit gehört für ihn dann aber auch das offene Eingeständnis der Schuld: «Wir können Geschehenes nicht einfach auslöschen, aber wir wollen nicht zulassen, dass die Last vergangener Schuld weiter unsere Beziehungen vergiftet.» Daher hat Franziskus – durchaus in der Spur der Großen Vergebungsbitten von Johannes Paul II. im Jahr 2000 – «für das das nicht mit dem Evangelium übereinstimmende Verhalten von Katholiken gegenüber Christen anderer Kirchen»⁶ um Vergebung gebeten. Das ist ein wichtiges Zeichen in der Spur der Reinigung und Heilung der Erinnerung.

III

Am 31. Oktober 2016 ist Papst Franziskus nun ins schwedische Lund gereist und hat dort gemeinsam mit hohen Würdenträgern des Lutherischen Weltbundes das Reformationsgedenken begangen. Das ist ein historischer Wendepunkt, wenn man sich vor Augen hält, dass vergangene Jubiläen der konfessionellen Identitätsbestärkung oder – wie gegen Ende des Ersten Weltkriegs – der deutsch-nationalen Profilierung des Luthertums dienten. Martin Luther selbst, der nach der Kritik am Ablasswesen 1519 in der Leipziger Disputation mit Johannes Eck auch die Autorität von Papst und Konzilien offen infrage stellte, zog sich 1520, nachdem verschiedene Vermittlungsversuche gescheitert waren, durch die Bulle *Exsurge Domine* die Bannandrohung durch Leo X. zu. Statt die beanstandeten Lehren zu widerrufen, verbrannte Luther in einem demonstrativen Akt des Protests mit einigen Mitstreitern in Wittenberg die päpstliche Bulle und bezeichnete in späteren Schriften den Papst wiederholt als Antichrist. Seine antirömische Haltung, die sich dann auch in scharfen Attacken gegen «die Papisten» Aus-

druck verschaffte, ist bei Lutheranern Jahrhunderte lang nicht ohne Resonanz geblieben. Umgekehrt trägt auch Rom «ein gerüttelt Maß Mitschuld daran, dass aus der Reform der Kirche eine kirchenspaltende Reformation wurde.»⁷ So sind von katholischer Seite auch im nachtridentinischen Zeitalter wenig freundliche Stereotype und zähe Vorurteile über «die Protestanten» im Umlauf gewesen, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts die wechselseitige Verständigung massiv erschwerten. Noch das Reformationsjubiläum von 1917, das Luther weithin zum deutschen Helden stilisierte, kam ohne jede ökumenische Note aus.

Umso bedeutsamer ist, dass die Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Schweden nun unter dem programmatischen Motto *From conflict to communion* stand.⁸ Die Stadt Lund – und nicht etwa Wittenberg – wurde für die gemeinsame Feier des Reformationsgedenkens gewählt, weil hier nach dem Zweiten Weltkrieg der Lutherische Weltbund gegründet wurde. Durch die Wahl dieses geschichtsträchtigen Ortes wurde angezeigt, dass das Reformationsgedenken angesichts der globalen Verbreitung des Lutherums längst keine nur deutsche Angelegenheit mehr ist. Der Lutherische Weltbund, mit dem die katholische Kirche seit fünfzig Jahren offizielle Beziehungen unterhält, vertritt heute 72 Millionen evangelische Christen in 95 Ländern, wobei die Kirchen in der südlichen Hemisphäre des Globus tendenziell vitaler sind und wachsen, während die im Norden stagnieren oder sogar schrumpfen.

Schon Johannes Paul II. hatte bei seinem Deutschlandbesuch 1980 an die Römerbriefauslegung Luthers erinnert und die gemeinsame Besinnung auf Christus betont, ohne die noch verbleibenden Differenzen im Verständnis der Kirche und der Sakramente zu verschweigen. Benedikt XVI., der Papst aus dem Land der Reformation, hatte 2011 das Augustinerkloster in Erfurt besucht und nach der Bedeutung von Luthers Gottesleidenschaft für die religiös unübersichtliche Lage der Gegenwart gefragt. Franziskus ist nun einen Schritt weiter gegangen. In einer Gemeinsamen Erklärung, die er mit dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Bischof Munib Younan, unterzeichnet hat, wird nicht nur dankbar auf die Fortschritte im ökumenischen Gespräch zurückgeblickt; es ist dort auch ausdrücklich von «geistlichen und theologischen Gaben» die Rede, welche die Reformation gebracht habe. Konkret hat Franziskus in seiner Ansprache Luthers Wiederentdeckung der Heiligen Schrift für das Leben der Kirche genannt, darüber hinaus hätte er auch die neue Betonung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften vor jeder hierarchischen Ausgestaltung der Kirche (LG 10), die Akzentuierung des Dienstcharakters des kirchlichen Amtes, die Einsicht in die beständige Reformbedürftigkeit der Kirche oder die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit (vgl. GS 16; DH) durch das Zweite Vatikanische Konzil nennen können.

Entscheidender aber ist, dass die Gemeinsame Erklärung ausdrücklich die Abendmahlsfrage als Vektor der ökumenischen Verständigung zwischen Katholiken und Lutheranern anspricht. Die Tatsache, dass zwischen beiden bis heute keine Abendmahlsgemeinschaft möglich ist, wird ungeschönt als «Wunde am Leib Christi» bezeichnet und hinzugefügt, es gebe bei vielen «Mitgliedern unserer Gemeinschaften» die Sehnsucht, die Eucharistie als Ausdruck der vollen Einheit zu empfangen. Besonders schmerzlich ist die Situation bei konfessionsverschiedenen Paaren, die ihr ganzes Leben teilen, aber nicht gemeinsam zum Tisch des Herrn zugelassen werden. Der Wille zur Einheit ist gegeben, nur Uneinigkeit besteht nicht selten darin, was unter der angestrebten Einheit genau verstanden wird und auf welchem Wege sie erreicht werden soll. Lutheraner befürworten meistens das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit und orientieren sich dabei an der Leuenberger Konkordie von 1973, die zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wieder hergestellt hat. Die katholische Kirche geht demgegenüber von der Zielvorstellung einer vollen sichtbaren Gemeinschaft aus, in der sich die Einheit der Kirche in einer Vielfalt von bischöflich verfassten Ortskirchen verwirklicht. Vor diesem Hintergrund hat das kirchliche Lehramt bislang immer betont, dass Eucharistiegemeinschaft sichtbarer Ausdruck der vollen Kirchengemeinschaft ist und erst dann gewährt werden könne, wenn alle kirchentrennenden Differenzen in Glaube und Lehre ausgeräumt seien. In der Deutung der Realpräsenz und dem Verständnis der Eucharistie als Opfer ist es nach dem Konzil zu weitgehenden Annäherungen zwischen Katholiken und Lutheranern gekommen, in der Amtsfrage bestehen indes anhaltende Differenzen, da die Reformationskirchen ein vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen abgehobenes sakramentales Priestertum bislang nicht anerkennen. Solange in diesem Punkt keine Einigung erzielt ist, darf nach offizieller Lehre der katholischen Kirche die Eucharistie nicht zur ökumenischen Tempobeschleunigung missbraucht oder die noch nicht gefundene Einigung sakramental vorweggenommen werden.⁹ Kritiker haben demgegenüber immer wieder gefordert, die Abendmahlsgemeinschaft auch als Mittel und Katalysator zur Beförderung der Kirchengemeinschaft zuzulassen. Gerade in Zeiten einer wachsenden Erosion des Glaubens in den westlichen Gesellschaften müssten die Kirchen enger zusammenrücken und könnten sich mit subtilen theologischen Streitfragen der Vergangenheit nicht länger aufhalten. Ist Franziskus diesen Stimmen nun einen Schritt entgegengekommen?

Hätte er die Abendmahlsgemeinschaft bei anhaltenden Differenzen im Amts- und Kirchenverständnis schon jetzt bejaht, dann wäre das in der Tat eine kleine Revolution gewesen. Denn damit wäre dann auch die theologische Anerkennung der Reformationskirchen verbunden gewesen – zumin-

dest dann, wenn weiterhin gilt und gelten soll, dass Abendmahlsgemeinschaft letztlich nur als sichtbarer Ausdruck der vollen Kirchengemeinschaft möglich ist. Allerdings hat Papst Franziskus, der vor seiner Reise nach Lund in einem Interview mit der Zeitschrift *La Civiltà cattolica* bemerkt hat, die Ökumene auch jenseits der akademischen Theologie voranbringen zu wollen, eine solche Anerkennung gerade nicht ausgesprochen, ja er hat in Lund das Wort «Kirche» in auffälliger Weise vermieden und fast durchgängig vom Lutherischen Weltbund gesprochen. Im Blick auf übergroße Erwartungen oder vorschnelle Befürchtungen – je nach Perspektive – kann daher festgehalten werden: Die Gemeinsame Erklärung von Lund spricht von der Sehnsucht nach Abendmahlsgemeinschaft und betont die Dringlichkeit, die Frage theologisch entschiedener anzugehen. Das ist die klare Anzeige eines Desiderats, aber noch keine Lizenz!¹⁰ Konservative Katholiken, die mit Franziskus bereits die Ära einer nachdogmatischen Kirche angebrochen sehen, haben keinen Grund zur Aufregung über eine päpstliche Symbolpolitik, die über theologische Differenzen leichtfertig hinweggeht, während umgekehrt protestantische Theologen, die schon länger eine theologische Anerkennung der Reformationskirchen durch Rom erwarten, sich weiterhin gedulden müssen. Kurt Kardinal Koch, der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, hat im Nachgang der Schweden-Reise darauf hingewiesen, dass eine schnelle Einigung in der Abendmahlsfrage wohl kaum zu erwarten ist, und angekündigt, dass nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) im Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern nun die Klärung des Kirchen-, Amts- und Eucharistieverständnisses auf die Agenda gehöre.

Bei all dem sollte eine kleine Geste nicht übersehen werden: Franziskus hat beim Ökumenischen Gottesdienst in Lund Schulter an Schulter mit einer Frau, Antje Jackelén, der Erzbischöfin von Uppsala, gebetet. Das ist ein Zeichen, das auf der ikonischen Ebene auch dann spricht, wenn der Papst auf dem Rückflug nach Rom theologisch eine Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt für die katholische Kirche noch einmal klar und unmissverständlich ausgeschlossen hat.¹¹

ANMERKUNGEN

¹ PAPST FRANZISKUS, *Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben «Evangelii Gaudium» über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Freiburg i. Br. 2013, 268 (Nr. 246). – Das Motiv findet sich bereits in der Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* (1995) von Papst JOHANNES PAUL II.; dort heißt es im Blick auf die Beziehungen zu den Kirchen des Ostens: «Der Austausch von Gaben zwischen den Kirchen in ihrer gegenseitigen Ergänzung macht die Gemeinschaft fruchtbar» (Nr. 57).

² Vgl. Oscar CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen, 2. erweiterte Auflage 1990, 57. Weiterführend zur Fragestellung: Thomas SÖDING, *Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne*, in: Wilhelm DAMBERG u.a. (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche*, Freiburg i. Br. 2015, 96–130.

³ Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

⁴ Vgl. Jan-Heiner Tück (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg i. Br. 2008.

⁵ Vgl. Joseph RATZINGER, *Kirche – Ökumene – Politik*, Einsiedeln 1986, 131.

⁶ Papst FRANZISKUS, *Die Einheit ist ein Geschenk der Barmherzigkeit Gottes*. Predigt am 25. Januar 2016, in: *Osservatore Romano* (D) vom 29. Januar 2016 (Nr. 4), S. 1.

⁷ Walter KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern 2016, 28.

⁸ Zur Vorbereitung wurde 2013 eine gleichnamige Studie der Katholisch-Lutherischen Kommission vorgelegt. Vgl. LUTHERISCH / RÖMISCH-KATHOLISCHE KOMMISSION FÜR DIE EINHEIT, *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, Leipzig – Paderborn 2013.

⁹ Vgl. zum Hintergrund: Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2015, 411–442.

¹⁰ Das Desiderat wird freilich schon länger gesehen, auch liegen bedeutende theologische Vorarbeiten vor, wie die Lösung angegangen werden könnte. Vgl. nur: Karl LEHMANN – Wolfhart PANENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen kirchentrennend?*, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformationen und heute, Freiburg – Göttingen 1986, bes. 89–124.

¹¹ Vgl. PAPST FRANZISKUS, *Pressekonferenz auf dem Rückflug von Schweden am 1. November 2016*: «Hinsichtlich der Weihe von Frauen in der Katholischen Kirche hat der heilige Johannes Paul II. das letzte klare Wort gesprochen, und das bleibt. Das gilt.» In: *Osservatore Romano* (D) vom 11. November 2016 (Nr. 45) S. 10. – Überarbeitete und erweiterte Fassung meines Beitrags: *Welche Geschenke hat die Reformation der katholischen Kirche gemacht? Papst Franziskus und die Lutheraner*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 2. November 2016.

ABSTRACT

On the Road to Communion? Pope Francis and the Ecumenical Commemoration of the Reformation in Lund. On the 31st of October 2016 Pope Francis visited the Swedish town Lund to celebrate the jubilee of the Reformation together with the Lutheran World Federation. It is a historic event and turning point made possible by the accomplishments of ecumenical dialogue. But the itinerary «from conflict to communion» has not yet reached its destination. Catholic and Lutherans are still unable to share eucharistic communion, a fact that was concertedly identified as a «wound in the Body of Christ».

Keywords: the Lord's Supper – ecumenism – Reformation – from conflict to communion – Lutheran World Federation

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

KNUT BACKHAUS

LMU München, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1,
D-80539 München (knut.backhaus@kaththeol.uni-muenchen.de). GND*: 120721856.

PETER HENRICI SJ

Kloster St. Ursula, Alte Simplonstrasse 38, CH-3900 Brig (p.hci@bluewin.ch). GND: 120167433.

HELMUT HOPING

Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.
(helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de). GND: 122671295.

SIBYLLE LEWITSCHAROFF

Suhrkamp Verlag, Pappelallee 78-79, D-10437 Berlin. GND: 120360721.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

TOBIAS MAYER

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (tobias.mayer@univie.ac.at). GND: 1030483779.

KONRAD SCHMID

Theologisches Seminar, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich (konrad.schmid@theol.uzh.ch).
GND: 120837064

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

CHRISTIAN STOLL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (christian.stoll@univie.ac.at). GND: 1030482837.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

★ Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

